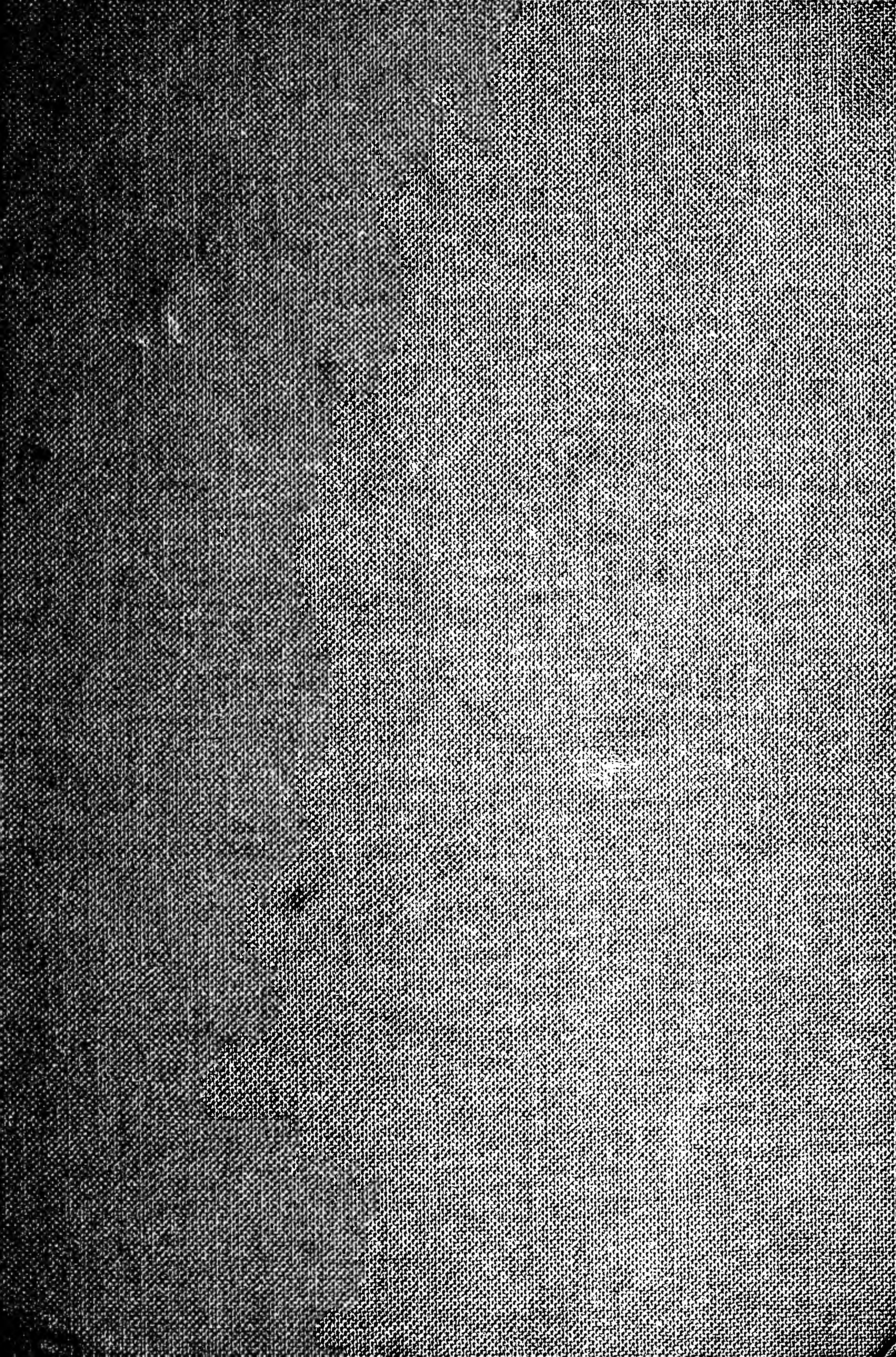


ONZIÈME ANNÉE

Revue Néo-Scolastique

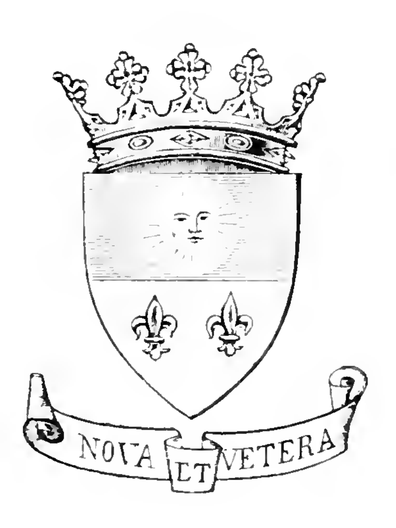
PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Secrétaire de la Rédaction :
M. DE WULF

1904

Directeur :
D. MERCIER



LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

BRUXELLES, Société belge de Librairie, rue Treurenberg, 16. — TORINO, Carlo Clausen, 1, via Po.

PARIS, Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 108. — LONDRES, Burns et Oates, 18, Orchard Street.

REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



ONZIÈME ANNÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

1904



Louvain. — Imprimerie de l'Institut supérieur de Philosophie,
rue de Tirlemont, 138-140 et rue Vésale, 4.

I.

LA LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

ET LE

DÉTERMINISME PSYCHOLOGIQUE.

J'ai le pouvoir de me déterminer moi-même à agir. En ce pouvoir réside l'essence de ma liberté. Je suis le maître de mes actes.

Mais alors, je puis donc agir comme bon me semble ?

Si je suis libre parce que je me détermine, je serai donc d'autant plus libre que ma détermination émanera plus complètement de mon vouloir seul ? Ma liberté se perfectionnera dans la mesure où je m'affranchirai des motifs d'action ; elle atteindra au plus haut degré lorsque ma volonté, ne subissant plus l'influence d'aucun motif, sera établie dans une indifférence parfaite ?

Trois cas réalisent cette indifférence idéale [1].

Premier cas : La volonté est en présence de deux biens que la raison juge parfaitement *égaux :* Je n'ai *aucune* raison de *préférer* l'un à l'autre. Lorsque je prendrai l'un, je le prendrai parce qu'il me plaira de le prendre : ma volonté sera souveraine.

Imaginez l'âne de Buridan, placé à égale distance de deux picotins d'avoine absolument les mêmes.

Au lieu de deux picotins d'avoine, supposez deux verres

[1] M. Émile Faguet (*Revue des Cours et des Conférences*, 17 déc. 1903) donne de la liberté d'indifférence trois « significations » qui répondent aux trois cas imaginés ici.

d'eau de même volume, à égale distance de vos lèvres; deux louis d'or également brillants, à proximité de votre main.

Second cas : Dans le cas précédent, deux biens égaux s'offrent au choix de la volonté. Un autre cas peut se présenter où aucun bien désirable ne se rencontre ni dans l'un ni dans l'autre des partis en présence.

M. Alfred Fouillée imagine cette supposition : Deux points noirs sont écrits sur une feuille blanche. Ma plume est tenue, à deux centimètres de hauteur, à distance égale des deux points. Il est décidé que je laisserai tomber ma plume sur un des deux points, mais je n'ai aucune raison de la poser sur l'un plutôt que sur l'autre. L'équilibre de ma volonté est parfait.

Si je possède la liberté d'indifférence, la voilà réalisée.

Troisième cas : Dans les deux cas précédents, ma conscience est éveillée. Je vois que j'ai devant moi deux motifs égaux ; je vois que je n'en ai aucun ; je me déciderai à mon gré, peut-être, « comme il me plaira », mais au moins je saurai ce que je fais ; avant d'agir, j'ai regardé.

J'ai la faculté d'agir autrement et ceci devient le pur caprice, le *stat pro ratione voluntas*, un saut dans les ténèbres : J'ai une intelligence qui discerne entre le bien et le mal, entre un bien moindre et un bien meilleur, je vois clairement que le parti A vaut mieux que le parti B, mais il me plaît de fermer les yeux à la lumière et d'opter aveuglément, au hasard, pour l'un quelconque des deux partis, ou même pour le moins bon des deux, tout simplement parce qu'il me plait d'agir à ma fantaisie.

Après avoir imaginé ces trois cas, revenons à notre question : L'homme possède-t-il la liberté d'indifférence ?

*
* *

Il semble que oui. Car, enfin, à quoi se réduit mon pouvoir de *me* déterminer, si mes déterminations me viennent de l'objet voulu ? Déterminisme pour déterminisme, celui qui procède de causes finales est-il moins destructif du libre arbitre que celui qui provient de causes efficientes ?

L'indifférence d'équilibre est donc, semble-t-il, la condition *sine qua non* de la liberté psychologique.

On peut imaginer que l'âne de Buridan se laisserait mourir de faim, parce que rien ne l'attire vers un picotin plutôt que vers l'autre. A supposer qu'il en fût ainsi, la raison en serait que l'âne est une bête. L'homme agirait autrement : placé entre deux partis identiques, il se déciderait pour l'un des deux, à son gré, car il a le pouvoir d'agir comme il lui plaît. Au besoin, il jouerait à pile ou à face pour se décider.

N'avons-nous pas conscience que trop souvent, hélas ! nous nous déterminons à choisir le bien le moins parfait, ou même le mal, suivant l'adage bien connu : *Video meliora proboque, deteriora sequor?* Dans ce cas, puisque le principe de la détermination n'est pas du côté des motifs, il procède donc d'un vouloir sans motif : c'est la volonté qui se décide à sortir de son indétermination.

Instituez, ajoute-t-on parfois, cette expérience décisive : Un déterministe conteste votre pouvoir de choisir le parti qui vous plaît. Pariez cent contre un avec lui, qu'il ne réussira pas à vous faire poser ce verre, que vous tenez en main, du côté qu'il vous suggérera. Il vous dit de le mettre à gauche, vous le mettrez à droite. Qu'il vous suggère de le mettre à droite, vous le porterez à gauche. Vous poursuivrez ce manège aussi longtemps que vous le voudrez et que sa patience et la vôtre le permettront.

Vous êtes donc bien le maître de vos mouvements, vous en disposez avec une souveraine indifférence.

Cette liberté d'indifférence est chimérique, impossible, immorale, répond Leibniz.

Elle est *chimérique :* La volonté n'est jamais indifférente. L'univers constitue une vaste harmonie où chaque monade coopère à la réalisation du plus grand bien de l'ensemble. « Quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paraissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoique imperceptible, qui me détermine »[1].

Elle est *impossible :* Soit que l'on suppose la volonté dénuée de motifs, soit qu'on la suppose influencée par des motifs égaux, la conception d'un choix positif par une volonté

[1]) *Théodicée*, n. 305.

indifférente est également absurde : car il serait la négation du principe de raison suffisante [1]).

*
* *

Cette prétendue liberté d'indifférence présente même quelque chose d'*immoral*. Car, si elle est une perfection, il faudra l'attribuer à Dieu. « C'est donc que Dieu, avant de créer le monde, ne voyait rien de meilleur dans la vertu que dans le vice, et que ses idées ne lui montraient pas que la vertu fût plus digne de son amour que le vice. » Et « cela ne laisse nulle distinction entre le droit naturel et le droit positif. Il n'y aura plus rien d'immuable ou d'indispensable dans la morale » [2]).

On connaît la conclusion de Leibniz : La liberté n'est que la spontanéité d'une nature intelligente, « spontaneitas intelligentis ». La volonté cède toujours à l'attrait du plus grand bien. On ajoutera, je le sais, que, si elle le suit déterminément, elle ne le suit pas nécessairement, *non necessario*

[1]) « Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination : elle n'a donc point de source dans l'âme, ni dans le corps, ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé ; et la voilà pourtant qui paraît et qui existe sans préparation, sans que rien y dispose, sans qu'un ange, sans que Dieu puisse voir ou faire voir comment elle existe. C'est non seulement sortir de rien, mais même c'est en sortir par soi-même ». *Théod.*, n. 320.

On ne se méprend pas moins, lorsqu'on prête à l'homme la puissance de se déterminer en présence de motifs parfaitement égaux ; car c'est un principe absolu que rien ne se fait sans raison. Or, dans le cas donné, il n'y en a pas pour qu'on prenne à gauche plutôt qu'à droite, et précisément parce qu'il y en a autant pour aller dans le premier sens que dans le second. L'âne de Buridan serait mort de faim entre ses deux picotins d'avoine, si quelque impulsion secrète n'était venue rompre l'équilibre et le tirer ainsi de son mauvais pas. *Ibid.*, n. 304-307.

L'argumentation de Leibniz repose sur son fameux *principe de la raison suffisante*, « en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique, le plus souvent, cette raison ne puisse point nous être connue ». *Monadologie*, 32.

[2]) *Théod.*, 180.

sed certo, mais il faut reconnaître que c'est là une affirmation et non une explication. La doctrine de Leibniz est l'expression du déterminisme psychologique.

Sommes-nous donc dans l'alternative de choisir entre la liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique?

SOLUTION DE LA QUESTION.

Paul Janet, s'inspirant des idées de Jouffroy, répond aux partisans du déterminisme psychologique, que très souvent les deux biens entre lesquels le choix doit se faire ne sont pas comparables : Supposez, dit-il, d'une part, un motif élevé, d'autre part, un mobile intéressé. Où est la commune mesure? [1])

Soit. Mais est-ce là autre chose qu'une échappatoire? Car enfin, ces deux biens qui, théoriquement, ne devraient pas être comparés, ne sont-ils pas en fait rapportés à un même étalon, tantôt égoïste, tantôt désintéressé, d'après les dispositions de chacun?

Au surplus, il y a des biens de même ordre, rapportables à un même type, entre lesquels la volonté est invitée à choisir: deux verres d'eau, deux louis d'or. Autre exemple: A un artiste, grand amateur de tableaux, on offre le choix entre une croûte et une toile de maître: est-il libre? Préférera-t-il, est-il admissible qu'il préfère le médiocre au meilleur?

On cite l'adage: *video meliora proboque, deteriora sequor*, mais cette citation est à côté de la question: L'adage se vérifie, lorsque la volonté se trouve placée entre un bien abstrait et un autre, concret, présenté *hic et nunc* à la volonté. J'ai conscience, alors, que le bien jugé *abstraitement* le meilleur n'est pas toujours celui qui, concrètement, est voulu. Mais lorsque le choix doit se faire entre deux biens concrets présentés *hic et nunc* à la volonté, n'est-ce pas inévitablement le meilleur qui emporte la préférence?

Certes, je puis considérer et comprendre qu'il est bon, qu'il est méritoire à un fils d'honorer ses parents et ne pas, cependant, vouloir *hic et nunc* donner à mon père telle

[1]) *Traité de philosophie*, chap. VI, nº 251.

marque de respect que je lui devrais ; à cette action élevée je préférerai peut-être une satisfaction vulgairement égoïste : *video meliora proboque, deteriora sequor.*

Pourquoi ? N'est-ce pas parce que, pratiquement, j'estime cette satisfaction inférieure meilleure pour moi, en ce moment, dans les dispositions où je me trouve présentement, dans les circonstances concrètes où je suis appelé à agir? Or c'est dans son milieu concret qu'il faut envisager la volonté, c'est là qu'il faut la voir à l'œuvre.

L'expérience du pari est irrelevante.

En effet, on suppose le parieur décidé à gagner son pari, attendu qu'il doit le gagner pour prouver la liberté qu'à tort ou à raison il s'attribue. Or, pour gagner son pari, il n'a pas le choix entre deux mouvements, l'un à droite, l'autre à gauche. A chaque moment, il doit faire le mouvement contraire de celui que son partenaire déterministe lui a suggéré. Donc, à chaque moment, un seul mouvement conduit au résultat visé ; la volonté n'a qu'un moyen pour arriver au but que, par hypothèse, elle s'est assigné : elle n'est pas libre dans le choix de ses mouvements.

On a confondu une alternance de mouvements, tous spontanés d'ailleurs, avec la liberté de leur alternance.

*
* *

Faut-il donc conclure, avec Leibniz, que la volonté va toujours déterminément à son plus grand bien ?

Non. Il est arbitraire de prétendre que la volonté est toujours sous l'influence, consciente ou inconsciente, d'un motif prévalent.

Entre deux verres d'eau, entre deux louis, entre deux chemins de même longueur et de même direction, et autres alternatives du même genre, il semble indiscutable que la volonté est objectivement indifférente. De même, dans la supposition de M. Fouillée, aucune sollicitation objective n'attire la volonté à droite plutôt qu'à gauche, à gauche plutôt qu'à droite : elle est donc, à ce point de vue objectif, indifférente.

S'ensuit-il qu'elle ne puisse librement se décider et que,

si elle prend une décision libre, sa détermination soit « sans raison suffisante » ?

Non. D'abord, il est à remarquer que la détermination ne sera pas toujours une décision *libre*. Une foule d'actes de la vie courante sont spontanés et, dans la plupart des cas où la volonté n'a aucun intérêt à se prononcer entre deux partis, elle se laissera aller vraisemblablement à n'importe lequel des deux, sans prendre la peine de délibérer ni, par conséquent, d'exercer sa liberté.

Galton qui avait épluché le détail d'une journée de farniente passée à la campagne, avait peine à y démêler, disait-il, un seul acte réfléchi, délibéré, libre.

Mais enfin, même dans les cas d'indifférence objective, nous croyons qu'une décision libre est possible. La question se pose donc : Comment l'est-elle ?

La volonté jette-t-elle, comme on l'a dit, le poids de son action dans un des plateaux de la balance, pour sortir d'équilibre ?

La métaphore est ingénieuse, mais quel en est le sens ? La volonté n'est pas une cause efficiente qui déplace un mobile : pour elle, agir c'est aimer, rien autre. Or, dans l'hypothèse où nous nous sommes placés, il n'y a dans les deux objets de l'alternative rien à aimer, au moins rien à préférer. Comment la volonté peut-elle donc vouloir sortir de son indifférence ? « Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, n'est-ce pas, comme le disait Leibniz, vouloir qu'elle vienne naturellement de rien ? »

Mais Leibniz n'a pas remarqué que la volonté peut vouloir son acte, pour lui-même, comme l'intelligence est capable de penser sa pensée. En l'absence de toute raison objective, il m'est loisible de porter la main sur le verre d'eau qui est à ma droite ou sur le louis d'or qui est à ma gauche, uniquement pour cette raison, d'ordre *psychologique*, que j'aime à agir. J'exerce ma volonté pour le plaisir de l'exercer.

J'ai, en outre, un plaisir spécial à exercer ma volonté, sans y être nécessité, parce que j'y trouve, outre le plaisir de l'action, le sentiment de mon indépendance personnelle.

La décision, sans motif objectif, a donc sa raison suffisante dans les ressorts de ma vie psychologique.

Ce motif, d'ordre psychologique, pourra même contre-balancer ou dépasser en poids ceux que je trouverais peut-être dans la réalité objective, si j'y faisais attention. Mais j'ai le pouvoir de n'y faire pas attention. En cela, je suis déraisonnable, sans doute, mais j'ai le pouvoir d'être déraisonnable.

Il m'appartient donc d'agir déraisonnablement: Je fermerai les yeux aux considérations objectives qui régleraient ma conduite si je voulais être raisonnable et je dirai, si bon me semble : *stat pro ratione voluntas.*

Une pièce de vingt francs m'attire plus qu'une pièce d'un franc ; si je cédais à la prévalence objective, je choisirais la pièce de vingt francs, mon choix serait raisonnable ; mais il me plaît d'agir à ma fantaisie ; cela flatte mon amour-propre, je suis mon caprice et je repousse la pièce de vingt francs. Tel le prodigue qui jetterait un diamant à la mer, pour se donner le vif sentiment de son indépendance.

Toute faute délibérée est, à la bien considérer, un acte de folie. L'animal est irraisonnable ; l'homme, qui est raisonnable, a le privilège de déraisonner.

Dans les trois cas que nous avons supposés plus haut, la liberté d'indifférence trouve donc place, elle s'explique sans contredire au principe de raison suffisante.

Mais, hâtons-nous de l'ajouter, ces suppositions portent sur des cas exceptionnels.



Normalement, l'homme tient compte, dans la conduite de sa vie, des motifs objectifs et se décide pour le parti où il trouve son plus grand bien.

S'y décide-t-il librement ?

Le déterministe prétend que, en présence de deux biens inégaux, il m'est impossible de ne pas prendre déterminément le meilleur. Est-ce vrai ?

Il y a ici une équivoque.

L'*objet* d'une préférence renferme deux éléments : un *bien* et sa *supériorité* sur le bien auquel on le préfère.

La *préférence* elle-même comprend et la *volition* d'un bien,

et la *préférence*, comme telle, c'est-à-dire l'élection d'une *supériorité*.

Tout bien, en tant que bien, peut être librement voulu. Toute volition spontanée peut être librement consentie. Il suffit pour cela que, sous un aspect quelconque, l'objet apparaisse, d'une part, comme un bien, mais que, d'autre part, il soit mis en comparaison avec le bien total et jugé inférieur à lui ; que la volition spontanée soit, d'une part, jugée bonne, mais, en même temps, mise réflexivement en rapport avec la satisfaction plénière de la volonté et, à ce point de vue, jugée insuffisante.

Même lorsque la volonté est en présence d'un moyen unique, la raison peut toujours se demander, suivant la juste réflexion d'Aristote, comment elle l'emploiera et aussitôt il y a lieu à l'exercice du libre arbitre.

Mais lorsque la raison, détournant l'attention des rapports qu'il y a entre *ce* bien et *le* bien, entre *ce désir* spontané et *le repos complet* de la volonté, la concentre sur la *comparaison* entre deux biens particuliers ou entre deux désirs, est-elle encore libre ?

Non. La *préférence*, comme telle, n'est pas libre. Il est physiquement impossible à la volonté de ne point préférer le bien que la raison pratique juge, *hic et nunc*, somme toute, le meilleur.

Assurément, l'artiste à qui l'on offre deux tableaux d'inégale valeur a la faculté de choisir le moins bon des deux. Libre à lui de se dire : Je ferais bien de modérer ma passion de collectionneur. En définitive, ce tableau de maître que l'on m'offre ne fera pas mon bonheur ; après quelque temps je l'aurai remisé avec beaucoup d'autres au milieu d'œuvres que je ne regarde plus. Ne ferais-je pas mieux de m'exercer à maîtriser mes penchants, même légitimes ? Il choisira donc, je le suppose, le moins bon tableau.

Mais c'est que, dans le cas donné, il a considéré ce moins bon tableau comme *le meilleur* moyen de moraliser sa volonté. C'est à ce titre qu'il l'a préféré [1].

[1] Saint Thomas dit excellemment : Nihil prohibet si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alte-

Le tableau le meilleur peut donc être choisi, il peut ne l'être pas.

Le moins bon peut être voulu, il peut ne l'être pas.

Aucun des deux choix ne s'impose à la volonté : celle-ci a le pouvoir, en présence de chacun des deux termes de l'alternative, de consentir au choix ou de s'y refuser : elle a la *liberté d'exercice*.

Mais lorsqu'on a décidé de choisir un tableau, et que l'attention se concentre exclusivement sur la valeur artistique *relative* des deux toiles, la *préférence* pour celle qui est jugée la meilleure s'impose à la volonté.

Le mendiant peut faire un acte d'abnégation et refuser une pièce d'or : entre deux actes envisagés sous leur aspect moral, l'un honnête, accepter une pièce de monnaie de cuivre ; l'autre héroïque, ne pas accepter une pièce d'or, il choisit l'acte héroïque, moralement le meilleur. Mais si, abstraction faite de la moralité respective des deux actes, le mendiant ne considérait que la valeur pécuniaire comparative des deux pièces de monnaie, il serait fou de ne pas choisir la pièce d'or plutôt que la pièce de cuivre.

Entre deux biens, considérés au même point de vue, choisir délibérément le moindre, ce ne serait pas faire acte de liberté mais de folie.

Leibniz a raison lorsqu'il écrit : « Il ne faut pas s'imaginer que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre ; comme s'il fallait être incliné également du côté du oui et du non, et du côté de différents partis, lorsqu'il y en a plusieurs à prendre... Cet équilibre est absolument contraire à l'expérience »[1].

Le cardinal Cajetan dit admirablement : Il est essentiel à la nature, à toute nature d'avoir un seul terme : en conséquence, prenez n'importe quelle nature, elle tend de toutes ses forces, *autant qu'elle le peut*, vers sa fin propre. La nature intelligente n'échappe pas à cette loi universelle : *dans la mesure du possible*, elle incline toutes ses facultés vers sa

rum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud. » *Sum. Theol.*, 1a 2ae, q. 13, art. 6, ad 3.

[1]) Leibniz, *Théodicée*, Ire partie, § 35. Œuvres publiées par Paul Janet.

fin qui est unique. Mais, d'une façon générale, une faculté intellectuelle ne se laisse pas enserrer dans une direction unique, vers un unique objet. Seule la tendance qui a pour objet le bien universel est déterminée et exclusive de toute autre détermination. « Ratio naturæ consistit in hoc quod est determinari seu determinatum esse ad unum ; consequens est ut in omni habente rationem naturæ, secundum omnes ejus vires inveniatur determinatio ad unum, juxta capacitatem ejus. Et sic natura intellectualis, secundum omnes vires suas, erit determinata ad unum, *juxta capacitatem ejus*. Non compatitur autem gradus intellectualis ratio determinationem ad unum elicitive, nec determinationem ad unum objective, universaliter ; sed respectu alicujus objecti tantum (scilicet respectu boni universalis) »[1].

Il y a donc un leurre dans l'expérience que propose Fouillée pour mettre à l'épreuve le libre arbitre.

Il suppose accordé que la liberté est essentiellement la faculté de préférer, sans motif objectif, une chose à une autre. Or, dit-il, lorsque ma plume est tenue à égale distance des deux points A et B, je n'ai aucun motif objectif de poser la plume sur l'un plutôt que sur l'autre. La supposition réalise donc les conditions idéales d'une expérience de mon libre arbitre. Mais, dans cette expérience, je ne suis pas libre. Donc je ne le serai jamais.

La preuve que, dans cette expérience, je ne suis pas libre, la voici, d'après M. Fouillée : Il n'y a à la situation supposée que deux dénouements possibles et tous deux sont l'effet du hasard : Ou je ne ferai plus attention à rien, je fermerai les yeux et laisserai aller ma main à l'aventure. Ou je promènerai les yeux d'un point à l'autre et, à un moment donné, fatigué de l'expérience, je poserai la plume sur celui des deux points auquel je me trouverai penser et qui aura, par cette coïncidence, une raison de plus en sa faveur. Dans les deux hypothèses, pour me décider, je renonce à me décider, et je laisse le hasard décider pour moi.

On pourrait répondre à M. Fouillée qu'il m'appartient de faire attention au point A et de ne point faire attention au

[1]) *In Sum. Theol.*, Iª, q. 60, art. 2.

point B: c'est donc moi qui ferai pencher la plume vers A plutôt que vers B.

L'observation serait juste, mais ne déplacerait-elle pas simplement la question ?

Si aucune raison objective ne m'invite à préférer A à B, il n'y en a pas davantage qui m'invite à vouloir être attentif à A plutôt qu'à B.

S'ensuit-il que je doive me décider pour A ou pour B, uniquement parce que je le veux ?

Ce serait identifier l'acte libre à un vouloir capricieux.

Que faut-il conclure ?

Suis-je ou ne suis-je pas libre de *choisir* l'un des deux points, par exemple le point A ?

Suis-je ou ne suis-je pas libre de *préférer* un point à l'autre, par exemple le point A au point B ?

Oui, je suis libre de *choisir* le point A : par hypothèse, je veux agir, toucher un des deux points. Or, après réflexion, je vois qu'à tenir compte des seuls motifs objectifs, je ne sortirais pas de mon indécision : mais je pose la plume sur le point A, pour un motif psychologique, savoir, pour toucher un point, *pour agir*. D'autre part, je ne pose pas la plume sur le point B, parce que je n'ai pas besoin de toucher le point B, pour atteindre mon but, *pour agir*. Je touche donc librement le point A. J'ai la *liberté d'exercice*.

Mais je ne suis pas libre de poser la plume sur A *plutôt que sur* B, parce que je n'ai aucun motif de *préférer* le premier point au second.

Je n'ai aucun motif *objectif*, par hypothèse.

Je n'ai aucun motif *psychologique*, car, soit que je touche A, soit que je touche B, mon but est atteint, dans les deux cas, *j'agis*, bien plus, j'agis dans les deux cas identiquement.

Or une préférence raisonnable ne peut être que motivée. Donc je n'ai pas, en ce cas, la *liberté de préférence* [1]).

*
* *

[1]) « Considerare utrum hoc sit agendum, aut hoc, quod est deliberare, opus est rationis. Et in tali consideratione necesse est accipere aliquam unam regulam, vel aliquid hujusmodi, ad quod mensuretur quid sit magis agendum. Manifestum est enim quod homo desiderat id quod est magis

Il ne faut pas se représenter la volonté libre sur le type d'un mobile en équilibre instable : elle est orientée vers le bien absolu, comme l'aiguille d'une boussole est orientée vers le nord. Si elle rencontrait le bien absolu, elle serait irrésistiblement attirée vers lui. Mais, parce qu'il ne s'offre nulle part à elle, parce que des biens limités sont seuls à sa portée, elle garde toujours à leur égard un pouvoir de résistance dont aucun moteur ne triomphe. Elle dispose finalement elle-même de ses déterminations ; l'acte libre est, suivant le mot si expressif des Anglais, une *self-determination*, et la liberté est essentiellement la propriété en vertu de laquelle l'homme est αὐθαίρετος, capable de se déterminer lui-même à vouloir réflexivement une volition spontanée.

D. Mercier.

in bonitate, et id quod est melius ; melius autem semper dijudicamus aliqua mensura, et ideo oportet accipere aliquam mensuram in deliberando quid sit magis agendum. Et hoc est medium ex quo ratio practica syllogizat quid sit eligendum. *De anima*, III, lect. 16.

II.

LA PHILOSOPHIE D'HERBERT SPENCER.

H. Spencer vient de mourir à un âge avancé. Avec lui disparait l'un des principaux représentants de la pensée philosophique à notre époque. Son nom figurera avec éclat à côté de celui d'A. Comte dont il fut à certains égards le continuateur, mais un continuateur original. Ses nombreuses publications, dont quelques-unes de date récente, témoignent de sa prodigieuse activité intellectuelle. Cosmologie, biologie, psychologie, morale, sociologie, aucune de ces branches ne lui est restée étrangère. Spencer a consacré un de ses nombreux ouvrages, les *Premiers Principes*, à déterminer les limites du savoir humain et l'objet propre de la connaissance philosophique. Il y expose les deux idées qui dominent toute sa philosophie : l'agnosticisme et l'évolutionnisme.

I.

AGNOSTICISME *).

Comme A. Comte, Spencer attribue à l'objet de la science un caractère purement phénoménal. Seul le phénomène nous est connu, la substance et la cause nous échappent. Cette idée est commune aux deux philosophes, elle fait le fond de leur enseignement touchant l'objet de la connaissance. La science, dit Spencer, observe les phénomènes,

*) L'agnosticisme déclare l'esprit humain incapable de résoudre aucun problème métaphysique.

elle les classe et formule l'ordre invariable dans lequel ils se présentent à nos regards. Mais il ne lui appartient pas de scruter le mystère de leur origine. Quant à la philosophie, elle complète simplement l'œuvre de la science en opérant les classifications les plus vastes, en formulant les rapports les plus généraux. Son but est de ramener à certaines formules générales les lois des divers groupes de phénomènes. Ses données forment le patrimoine commun de toutes les sciences. Mais, pas plus que celles-ci, elle ne peut soulever le voile des apparences pour nous découvrir la réalité. Elle n'est pas, comme on l'a pensé, la science de l'Être.

Comte ne disait pas autre chose. Mais il plaçait les phénomènes perçus en dehors de la conscience, niant jusqu'à la possibilité du procédé d'introspection. L'esprit humain, disait-il, peut observer tous les phénomènes excepté les siens propres. Spencer, d'accord sur ce point avec Mill, ramène tout à l'observation interne. Les phénomènes, objet de toute connaissance, ne sont pour lui que des états de conscience, des impressions perçues.

Toutefois son agnosticisme subjectiviste n'est pas aussi radical qu'on pourrait le croire. Spencer échappe à ses conséquences extrêmes en se réfugiant dans une sorte de fidéisme. De plus, la manière dont il conçoit l'objet de sa croyance atteste des tendances nettement panthéistiques.

Le philosophe anglais n'entend pas rester confiné dans le domaine du subjectivisme. Au nom de nos convictions instinctives, il proteste contre les chimères de l'idéalisme. Le mot « phénomène », dit-il, n'est nullement synonyme d'apparence trompeuse. Les phénomènes sont nécessairement conçus comme des impressions reçues, comme des effets en connexion avec une cause. Tandis que se déroule dans la conscience la série des impressions, s'affirme le sentiment persistant de la réalité qui les produit. Or Spencer a foi dans ce sentiment : il a foi dans les convictions instinctives de son être, il croit à la réalité, parce

qu'il ne peut s'empêcher d'y croire. Il nous dira tantôt que cette réalité ne peut faire l'objet d'aucune pensée ; qu'importe ! il y croit ; il croit à ce qui échappe radicalement à son entendement, il croit à l'inconnaissable, et voilà bien une nouvelle forme du fidéisme.

Mais comment affirmer sa foi sans nommer l'objet auquel on croit ? Et comment le nommer sans y penser ? Aussi le philosophe positiviste ne peut-il s'empêcher d'énoncer certaines propositions au sujet de l'inconnaissable. Or la manière dont il en parle montre clairement que pour lui la réalité située au dehors de la conscience se confond avec l'Absolu. De là ses tendances panthéistiques [1]).

Pour démontrer la thèse positiviste, Comte s'était principalement appuyé sur le développement historique des sciences. Il avait cru pouvoir en dégager sa fameuse loi des trois états. Il nous avait montré l'humanité dominée successivement par la religion et la métaphysique, et demandant enfin à la science son affranchissement intellectuel ; cherchant d'abord à se rendre compte de toutes choses, finissant par reconnaitre qu'elle ne peut se rendre compte de rien ; délaissant alors peu à peu les causes surnaturelles de la théologie et les entités abstraites de la métaphysique, pour se confiner dans le domaine des faits.

1) Spencer distingue : 1° les phénomènes ; 2° le réel conditionné , 3° le réel inconditionné.

1° Les phénomènes sont les impressions qui se succèdent dans la conscience. — 2° Le réel conditionné est le sentiment que nous avons d'un pouvoir extérieur. Ce sentiment constitue une donnée fondamentale de la conscience. Il se retrouve dans chacune de nos impressions et s'en distingue par sa persistance et l'indétermination de son objet. — 3° Le réel inconditionné est le pouvoir extérieur à la conscience et dont nous percevons les effets en nous.

Or, ce pouvoir Spencer l'appelle indifféremment « la cause inconnue de nos impressions », « l'inconnaissable », « l'Absolu ». Ces expressions reviennent souvent sous sa plume et sont prises l'une pour l'autre. « Une cause inconnue, écrit-il, d'effets connus que nous appelons phénomènes etc., tels sont les postulats sans lesquels nous ne pouvons penser. » Or pour prouver que cette cause est nécessairement inconnue, il s'attache à faire voir l'inconcevabilité de l'Absolu. Il est donc évident que pour lui la réalité extérieure à la conscience, cause de nos impressions, se confond avec l'Absolu. C'est donc bien à une sorte de panthéisme qu'aboutit logiquement sa pensée, encore qu'il rejette ailleurs le panthéisme comme une hypothèse contradictoire et qu'en plus d'un endroit, revenant à un sentiment plus précis de la réalité, il parle comme s'il croyait à l'existence de causes et de forces multiples en dehors de la conscience.

Spencer donne ici ses préférences aux arguments métaphysiques et psychologiques. La méthode de Comte était historique ou du moins elle prétendait l'être ; celle de Spencer est franchement spéculative. Comte déclare que l'esprit humain peut observer tous les phénomènes, excepté les siens propres ; il lui refuse ainsi jusqu'à la faculté de réfléchir. Spencer entreprend de démontrer l'inconcevabilité de l'Absolu par l'analyse et la critique des idées et le caractère essentiellement relatif de la pensée.

La religion et la science, dit-il, ont tenté l'une et l'autre de nous donner une idée de l'Absolu. Elles n'y sont point parvenues. Les idées fondamentales de la science ne se rapportent finalement qu'à nos états de conscience. Veut-on se représenter leur objet comme une réalité en soi, aussitôt surgissent dans l'esprit d'insolubles difficultés. Que sont en eux-mêmes l'espace, le temps, la matière, la force ? Nul ne le sait. Les éternelles disputes des métaphysiciens sur toutes ces choses attestent notre invincible ignorance. Les mots « matière, mouvement, espace, temps », ne sont intelligibles que si nous les employons pour désigner les effets produits en nous par la cause inconnue ; et ces effets se réduisent tous à des impressions de force.

Pas plus que la science, la religion n'a fourni une solution au problème des origines ; Spencer déclare ses hypothèses contradictoires.

Non seulement nous n'avons pu jusqu'ici nous former la moindre idée de l'Absolu, mais jamais nous n'y parviendrons. Tous les efforts que nous tenterons jamais dans ce but, sont frappés d'avance de stérilité. L'Absolu est en effet inconcevable ; et ceci tient à sa nature, comme aussi à la relativité de la pensée. Toute chose pensée est conçue dans certaines relations de ressemblance et de dissemblance avec d'autres. Impossible de se représenter un objet sans le délimiter, sans le revêtir d'une forme déterminée, sans le distinguer par conséquent de ce qu'il n'est pas. Impossible aussi de ne pas le rattacher à une espèce ou à un genre.

Or l'Absolu est précisément le contraire du relatif ; il est au-dessus de toute relation, partant, il ne peut être assimilé à autre chose ni distingué de rien. Il est donc en dehors des conditions mêmes sous lesquelles une chose peut être pensée. Est-ce à dire qu'il faille douter de son existence ? Certes non. Un tel doute serait impossible. Mais puisque l'Absolu est inconnaissable, renonçons à le concevoir. Que la science cesse ses incursions dans le domaine de l'inconnaissable, qui est celui de la Foi ; que la religion affirme ses croyances, mais sans prétendre en définir l'objet ; qu'elles s'arrêtent l'une et l'autre au seuil du mystère, et l'on verra enfin s'accomplir la réconciliation de ces puissances rivales.

On le voit, le positivisme de Spencer est moins intransigeant que celui de Comte. Le chef de l'école française oppose directement le mode de penser positif au mode théologique : Le conflit entre la religion et la science tient à leur essence même, et la ruine de toute croyance religieuse en marquera l'issue. Pour Spencer, au contraire, la religion et la science répondent l'une et l'autre à des besoins essentiels de l'âme humaine, elles sont permanentes comme la Nature. Leurs divisions résultent d'un simple malentendu. C'est à les réconcilier que tend l'évolution intellectuelle. Comprenons bien toutefois sa pensée. Spencer veut à la vérité réconcilier la science et la religion, mais c'est en exigeant de celle-ci des concessions qui altéreraient profondément son essence. Que la religion continue à affirmer l'existence de l'Absolu, mais à la condition de renoncer à le définir. Ainsi la religion de Spencer n'est point celle qui se prosterne devant la personnalité transcendante de l'Être divin, c'est la religion de l'inconnaissable.

Le spectacle de ce penseur aboutissant, après de longues années consacrées à l'étude des questions métaphysiques, à un agnosticisme désespérant, troublera peut-être certaines âmes. Mais pour dissiper cette impression fâcheuse, il suffira de lire attentivement les pages où Spencer fait la

critique des idées dernières de la religion. Malgré son agnosticisme, il ne peut s'empêcher de croire à l'Absolu et de lui reconnaître certaines propriétés. Malgré ses tendances panthéistes, sa pensée se rapproche parfois d'une façon surprenante de celle des théologiens. Sans doute, il ne veut pas que l'Absolu soit conscient, mais il ne le veut pas davantage inconscient. Loin de l'abaisser jusqu'à la matière aveugle, il l'élève infiniment au-dessus du conscient et de l'inconscient. Et peut-être, cette conception n'est-elle pas aussi hétérodoxe qu'elle le paraît à première vue. Fénelon ne disait-il pas déjà : « Dieu n'est pas un corps, il n'est pas un esprit, il est plus que cela » ?

Certes, l'Absolu étant infiniment supérieur à moi, aucune de mes perfections ne lui fera défaut. Il ne sera donc pas inconscient ; mais il ne sera pas davantage conscient à ma manière. Toutes mes perfections seront en lui, mais d'une tout autre façon qu'en moi. En ce sens on peut dire qu'il ne possède pas l'intelligence telle que je la trouve en moi et que je la comprends. Son intelligence est d'un ordre transcendant, et les idées que je m'en fais ne représentent que de lointaines analogies.

En proclamant la supériorité transcendante de l'Absolu aussi bien sur le moi conscient que sur la matière inconsciente, Spencer a-t-il bien saisi toute la portée de ses paroles ? On peut en douter, car il se fût tout simplement déclaré théiste. Quoi qu'il en soit, dans les passages auxquels nous faisons allusion c'est au théisme que devait aboutir logiquement sa pensée.

Et n'est-ce point là un spectacle singulièrement réconfortant pour un croyant ? Le positivisme avait juré de secouer le joug des idées métaphysiques, et voici que dans l'esprit d'un de ses plus illustres représentants l'idée de l'Absolu s'affirme avec une force inattendue, et les accents qu'elle provoque sont presque ceux de l'adoration !

Spencer n'a-t-il pas dit encore : « Les objets et les actions qui nous entourent, non moins que les phénomènes de notre

propre conscience, nous forcent à rechercher une cause ; une fois cette cause recherchée, nous ne pouvons nous arrêter nulle part avant d'arriver à l'hypothèse de la cause première, et nous ne pouvons échapper à la nécessité de regarder cette cause première comme infinie et absolue » ? La théologie n'en demande pas davantage pour fournir à sa foi un fondement rationnel.

Il est vrai, le philosophe positiviste cherche ensuite à montrer les contradictions renfermées selon lui dans l'idée de cause première. Mais ces contradictions sont-elles réelles ou apparentes ? Tiennent-elles à l'essence même des choses, ou seulement à l'impuissance de l'esprit en présence d'un objet qui surpasse notre entendement ? Telle est toute la question. Dans le premier cas, que l'on renonce à affirmer l'existence de l'Absolu. Comment croire à une réalité conçue comme contradictoire, partant comme impossible ? Dans le second cas, ce n'est plus de contradictions qu'il s'agit, mais seulement d'insolubilités. Dès lors que nous parlons de l'Absolu et que nous y croyons, il cesse d'être l'inconnaissable pour n'être plus que l'incompréhensible. Or les théologiens ne disent pas autre chose. Il y a beau temps qu'ils ont mis en évidence les difficultés insolubles que soulève le problème de la cause première [1]).

D'autre part, tout en reconnaissant les éminentes qualités de Spencer, la puissance synthétique de son esprit, sa vaste érudition, comment n'être point frappé de la faiblesse de sa métaphysique ? Peut-être le philosophe moderne eût-il trouvé chez les subtils théologiens du moyen âge les éléments d'une critique plus redoutable. Tel de ses arguments eût

1) En présence de deux propositions rigoureusement déduites des premiers principes de la raison et qui paraissent se contredire, il n'y a que deux attitudes possibles : ou bien admettre la vérité de chacune de ces propositions et s'incliner devant le mystère, ou bien douter de la valeur même de la raison. L'acte de foi basé sur la raison, ou l'universel scepticisme, telle est l'alternative qui s'offre à nous. Puisque le principe de causalité nous force à admettre l'existence d'un Être absolu et infini, nous devons attribuer à cet être toutes les perfections, donc la personnalité. Mais nous comprenons en même temps qu'il ne peut être question d'une personnalité comme la nôtre, que les mots n'ont ici qu'une valeur relative, qu'ils n'expriment que de lointaines analogies.

fait sourire le grave Thomas d'Aquin. Sans cesse, il confond les opérations de l'esprit avec celles de l'imagination, et déclare inconcevable ce que nous ne pouvons nous figurer. Veut-il combattre l'idée d'une création de la matière et de l'espace, il argumente comme suit : « Si l'espace a été créé, il n'existait pas auparavant ; or il n'y a pas d'effort d'esprit qui puisse imaginer la non-existence de l'espace ». Faut-il signaler le vice de cette argumentation ? Impossible sans doute de se figurer, c'est-à-dire de se représenter sous une forme sensible, l'absence non seulement de toute matière, mais encore de tout vide. Mais par une opération d'ordre intellectuel pur, on peut fort bien nier mentalement que l'espace et les corps qu'il contient existent depuis toujours. Il suffit pour cela que l'esprit, en possession des concepts d'espace et d'éternité, établisse entre eux un rapport d'exclusion. Dès lors que ce rapport ne répugne pas aux concepts eux-mêmes, on arrive à l'idée d'un espace qui a commencé [1]).

Spencer verse dans la même confusion [2]) lorsque, voulant démontrer l'impossibilité de concevoir la matière indéfiniment divisible, il écrit : « En réalité, concevoir la divisibilité sans limites de la matière, c'est suivre mentalement les divisions à l'infini, mais il faudrait pour cela un temps

1) Je puis arriver au même résultat par une autre voie : J'ai l'idée de l'espace, j'ai aussi l'idée de quelque chose qui commence. Je puis mettre ces deux idées en présence et formuler entre elles le rapport suivant : l'espace est quelque chose qui a commencé. Mon jugement est alors affirmatif. Pour démontrer qu'un espace créé est inconcevable, Spencer devrait prouver que la proposition « l'espace a commencé » est vraiment contradictoire.

2) L'idée abstraite est évidemment d'une tout autre essence que l'image sensible. Je puis concevoir l'homme en général, le corps en général, mais je ne puis me représenter par l'imagination que des hommes ou des corps déterminés. J'ai évidemment l'idée d'être, cette idée est impliquée dans tous mes jugements ; mais tous les efforts de mon imagination ne me permettront pas de me figurer l'être en général. Un objet n'est donc pas inconcevable parce qu'il n'offre aucune prise à l'imagination. Pour Spencer l'idée universelle ne serait qu'une collection de représentations individuelles. Mais il est évident qu'en parlant de l'homme en général, je ne parle pas seulement des quelques individus que je puis me représenter par l'imagination. Souvent même je pense à l'homme sans que mon imagination me représente aucun homme déterminé. Le mot *homme* ne désigne pas un groupe d'individus, mais un ensemble d'attributs communs à tous les hommes et considérés abstraction faite des déterminations que présente leur réalisation dans chaque cas particulier.

infini ». Comme si le mathématicien n'arrivait pas à concevoir des quantités qui défient toute énumération ! L'idée d'un polygone présentant une infinité de côtés n'est-elle pas une donnée précise des sciences exactes ? Et pourtant cette donnée n'offre aucune prise à l'imagination. Mais revenons à notre exposé.

Le philosophe positiviste vient donc de reléguer dans le domaine de l'inconnaissable tout ce qui est en dehors de la conscience. Il a réduit toutes les données de l'expérience à de pures impressions. Mais il ne restera pas longtemps confiné dans le subjectivisme. Voici qu'il entreprend de jeter les fondements d'une philosophie de la Nature. Les rêveries de son agnosticisme se dissipent devant le sentiment de la réalité, et ce sentiment n'est plus chez lui la croyance vague à un Absolu indéterminé, mais bien le sentiment précis d'un monde extérieur tel que chacun se le représente spontanément, où l'on peut distinguer des corps inanimés et des corps vivants, des plantes, des animaux et des hommes, des individus et des sociétés. Spencer a beau nous avertir que les mots n'ont ici qu'une valeur relative, que les forces dont il parle ne sont que des symboles, des modes de l'inconnaissable dans la conscience ; il est manifeste qu'en recherchant entre autres les lois de la morale et de la sociologie, bien plus, en les exposant dans ses volumineux ouvrages, il a en vue des hommes réels qu'il place en dehors de sa conscience, avec lesquels il se croit en communication, et non de vains fantômes, faits d'impressions subjectives [1]. Et telle n'est pas la moindre de ses contradictions. Elle est du reste le propre, et comme le châtiment, de toute philosophie qui prétend s'édifier en dehors des

1 Spencer proteste sans doute contre les chimères de l'idéalisme. Il ne veut pas que nos impressions soient des apparences trompeuses. Il veut conserver le droit de parler de la matière comme tout le monde en parle, selon certaines théories physiques généralement admises. Mais si nos impressions sont représentatives de la réalité, qu'il ne dise plus que cette réalité est totalement inconnaissable. Dire que l'univers est constitué par des agrégats d'atomes et de forces, ce n'est point rester confiné dans le domaine de la conscience, c'est passer de l'ordre subjectif à l'ordre

données du sens commun. Les convictions instinctives invoquées par Spencer lui-même contre les chimères de l'idéalisme sont plus fortes que les systèmes.

Nous avons dit un mot de l'agnosticisme de Spencer. Il nous reste à parler de sa théorie de l'évolution. Nous en exposerons d'abord les principes pour en considérer ensuite les applications à la morale et à la sociologie.

II.

ÉVOLUTIONNISME.

I. — LES IDÉES FONDAMENTALES.

La philosophie, nous a dit Spencer, doit opérer l'unification des connaissances positives, c'est-à-dire qu'elle doit dégager des données de l'observation certains principes qui n'appartiennent en propre à aucune science, mais se vérifient dans tous les ordres de phénomènes. Quels seront ces principes ?

Trois idées nous semblent résumer ici l'enseignement de Spencer : 1° Indestructibilité de la matière et persistance de la force. — 2° Transformation et équivalence des forces apparaissant dès lors comme autant d'aspects ou de modes d'une même énergie foncièrement une. — 3° Réductibilité des phénomènes à deux types fondamentaux : l'intégration ou évolution, la désintégration ou dissolution.

1° Tous les phénomènes nous apparaissent comme les manifestations d'un certain pouvoir, extérieur à la conscience, que l'on appellera indifféremment *matière* ou *force*.

Bien que la nature de ce pouvoir nous échappe, nous ne

objectif. Si nos états de conscience nous sont donnés comme des impressions venues du dehors, ce ne sont plus seulement ces états que nous percevons mais encore leur rapport avec la réalité et, par le fait même, la réalité aussi. Car comment percevoir un rapport sans en percevoir les deux termes ? Que si l'on persiste à soutenir que rien ne peut être connu en dehors de la conscience, qu'on cesse donc de protester contre les chimères de l'idéalisme.

pouvons nous empêcher de le concevoir comme persistant, car il exerce sur nous une action persistante. Nous devons donc affirmer l'indestructibilité de la matière, la persistance de la force. Cette vérité n'a pas toujours été reconnue. Les hommes crurent pendant de longs siècles, sur la foi d'expériences superficielles, que la matière pouvait croître et diminuer en quantité, que les forces naissaient ou s'anéantissaient brusquement en même temps que leurs manifestations. La science a montré qu'une telle croyance n'avait pour fondement que des apparences trompeuses. *Rien ne se perd, rien ne se crée*, c'est là un principe généralement admis aujourd'hui. Une quantité de matière devenue imperceptible n'est pas anéantie pour cela ; ses éléments persistent à l'état diffus. De même, si une manifestation de force s'évanouit, la force n'est pourtant pas détruite. Elle retrouve toute son énergie pour se manifester sous une forme nouvelle. L'indestructibilité de la matière et de la force n'est pas seulement une vérité inductive, elle s'impose à l'esprit en vertu des lois essentielles de la pensée. Impossible de concevoir ce qui n'est pas, donc impossible aussi de se représenter la matière comme n'existant pas encore à un moment donné, ou comme cessant d'exister. L'esprit la conçoit donc nécessairement comme indestructible.

2° Les phénomènes ne manifestent pas seulement un pouvoir persistant, ils attestent encore son unité foncière. C'est bien au monisme qu'aboutit logiquement la pensée de Spencer. Il suffira pour s'en convaincre de lire dans les *Premiers Principes* le chapitre traitant de la transformation des forces et de leur équivalence. Les phénomènes se répartissent en groupes, mais ces groupes ne sont pas irréductibles. Un mouvement mécanique se convertit en un phénomène biologique ou mental, et vice versa. Les forces se transforment les unes dans les autres, elles ne sont donc pas d'essence différente. Au fond, c'est toujours la même énergie qui se dépense, tantôt sous telle forme, tantôt sous telle autre, sans que sa quantité subisse la moindre diminution.

La pensée de Spencer sur ce point ne peut faire l'objet d'aucun doute. « Les forces, écrit-il, qui ont façonné et remanié la croûte du globe doivent avoir préexisté sous quelque forme... Dans les cas mêmes où des forces avaient paru aboutir à rien et où l'on avait admis à la légère qu'elles étaient réellement anéanties, l'observation aidée d'instruments a prouvé que des effets avaient toujours été produits, que les forces reparaissaient sous de nouvelles formes... Les mouvements internes et externes de l'animal sont le retour sous des formes nouvelles de la force absorbée par la plante sous forme de lumière et de chaleur » [1]).

Impossible d'affirmer plus nettement l'identité foncière des forces sous la diversité des apparences. Ailleurs Spencer écrit encore : « Quand l'idée théologique de l'action providentielle d'un être unique est arrivée à la forme dernière de son développement par l'absorption de toutes les puissances secondaires indépendantes, elle devient la conception d'un être immanent dans tous les phénomènes, ce qui explique l'évanouissement de tous les attributs anthropomorphiques qui leur servait jadis de caractère. Le dernier terme du système métaphysique, la Nature, est une conception identique avec la précédente, c'est la notion d'une source unique qui dès qu'on la regarde comme universelle cesse d'être concevable et ne diffère en rien que par le nom de la conception d'un être qui se manifeste dans tous les phénomènes. De même l'état définitif de la science, la réduction de tous les phénomènes observables à des cas particuliers d'un fait général unique, implique le postulat d'une existence dernière auquel ce fait puisse être rapporté, postulat qui ne saurait se distinguer des deux conceptions identiques de la théologie et de la métaphysique » [2]). Nous interprétons donc bien la pensée de Spencer en disant que les phénomènes attestent, selon lui, non seulement la per-

1) Voir *Premiers Principes*, trad. Cazelles : Transformation et équivalence des forces.

2) Cité par Cazelles dans son introduction aux *Premiers Principes* de Spencer.

sistance du pouvoir extérieur à la conscience, mais encore son unité foncière.

3° Enfin, si on analyse toutes les manifestations de forces, on les voit se rattacher à deux types fondamentaux : l'intégration, la désintégration. L'intégration est le passage du simple au complexe, c'est le rapprochement des éléments pour en former le tout. La désintégration est le passage du complexe au simple, la réduction du tout en ses unités constitutives. L'énergie qui se cache sous les phénomènes agit invariablement ou bien dans le sens d'une simplification, ou bien dans le sens d'une complication. Toute existence sensible résulte du rapprochement d'éléments primitivement diffus, et finit par leur dissolution. Or l'évolution consiste précisément dans une intégration. Mais tel n'est pas son unique caractère : outre le passage du simple au complexe, elle suppose celui de l'homogène à l'hétérogène. En même temps que les éléments s'intègrent, ils se différencient en parties distinctes. Cette différenciation s'accentue avec la complexité croissante du tout. L'état actuel de l'univers comparé à son état primitif est la conséquence d'une loi d'évolution.

Dans ses ouvrages spéciaux et déjà dans ses *Premiers Principes*, Spencer recherche les applications de cette loi aux différents ordres de phénomènes. Par elle il explique la constitution de l'univers physique, l'éclosion de la vie et ses transformations, le progrès moral et social. Ainsi il réunit toutes les sciences en une vaste synthèse. La biologie devient le prolongement de la cosmologie, la morale et la sociologie plongent leurs racines dans la biologie.

II. — L'ÉVOLUTIONNISME APPLIQUÉ A LA MORALE.

Spencer se rattache par son enseignement moral à l'école des utilitaristes [1]. Comme eux, il entreprend de faire la

1) Voir sur les rapports de la morale de Spencer avec celles de Bentham, de Stuart Mill, et des utilitaristes, le livre de M. Guyau : *La morale anglaise*.

genèse des sentiments moraux et place leur origine dans l'amour de soi. Comme eux encore il mesure la valeur des actions à leur utilité, c'est-à-dire à leur aptitude à produire le bonheur. La recherche du plaisir, telle est la règle de la vie. La vie ne vaut que par les jouissances qu'elle nous procure. L'homme veut un bonheur personnel, l'égoïsme ou l'amour de soi constitue le fond de son être. « La Nature, disait Bentham, a placé le genre humain sous l'empire de deux souverains maîtres, la peine et le plaisir. » Spencer ne pense pas autrement. Mais au lieu que Bentham nous confinait dans la sphère des sentiments égoïstes, Spencer, d'accord avec Stuart Mill, cherche à nous en faire sortir. Bentham veut à la vérité que nous soyons justes et bienveillants, mais uniquement parce que tel est notre intérêt : Respectons le bien d'autrui afin qu'on respecte le nôtre, c'est-à-dire par crainte de représailles ; soyons bienveillants à l'égard du prochain, afin de nous assurer éventuellement ses services et de goûter les jouissances intimes que procure l'amitié. Pour y parvenir plus sûrement, dissimulons notre égoïsme, agissons autant que possible comme le ferait un homme vraiment désintéressé. Ainsi parle Bentham. Mais son égoïsme dissimulé n'est pourtant que de l'égoïsme. On n'aime pas vraiment les autres lorsqu'on les aime uniquement pour soi-même. Au lieu de faire sortir l'altruisme de l'égoïsme, Bentham l'y ramène, c'est-à-dire qu'il le supprime en lui enlevant son caractère distinctif qui est le désintéressement. Ce caractère, Spencer et Stuart Mill s'efforcent de le maintenir. Le progrès moral consiste avant tout à leurs yeux dans le développement de l'instinct social. Sans doute, l'amour de soi est un sentiment très nécessaire et très légitime ; mais, loin d'exclure l'amour des autres, il faut qu'il y conduise. Comment donc va s'opérer la transformation de l'égoïsme en altruisme ? Comment l'individu qui ne cherche tout d'abord qu'un bonheur personnel sera-t-il amené à chercher le bonheur de l'humanité ?

Pour résoudre ce problème, Stuart Mill fait intervenir

une loi psychologique : la loi de l'association des idées et des sentiments. Moins optimiste que Bentham, il ne pense pas que, dans l'état actuel des choses, les exigences du devoir social se confondent toujours avec celles de l'intérêt individuel. Mais il a foi dans l'avenir. Si l'accord n'existe pas toujours entre les intérêts, il se réalise du moins assez souvent pour que l'individu prenne de plus en plus l'habitude d'associer dans son esprit ces deux idées : mon bien, le bien des autres. Une telle association ne manquera pas d'aller en se raffermissant d'une génération à l'autre, grâce aux influences de l'hérédité, et aussi parce qu'une organisation sociale toujours plus parfaite rendra moins fréquents les conflits d'intérêts. De plus en plus nous serons déterminés à considérer notre bien et le bien des autres comme deux choses nécessairement liées, et dont l'une ne peut être voulue sans l'autre. A un moment donné, l'association sera devenue si intime entre les idées, que l'esprit ne pourra plus distinguer leurs objets. Le bien d'autrui réagira alors sur notre sensibilité, de la même manière que notre propre bien, il éveillera les mêmes sympathies et provoquera les mêmes désirs.

Spencer ne rejette pas cette loi psychologique de l'association. Il n'explique pas autrement que Stuart Mill comment la vertu, pratiquée à l'origine pour les avantages qu'elle procure, devient finalement aimable par elle-même : le plaisir que nous trouvons dans la possession des biens que procure la vertu finit par s'associer à la seule idée de l'acte vertueux. L'acte est alors conçu comme quelque chose de désirable en soi, il perd le caractère de simple moyen pour acquérir celui de fin proprement dite.

Toutefois ce n'est pas à la psychologie que Spencer va demander l'explication dernière de la moralité. Il élargit singulièrement l'utilitarisme de Stuart Mill, voire même de Darwin en y introduisant l'idée de la transformation des forces et celle de l'évolution universelle et nécessaire. Tout en modifiant sensiblement la doctrine de Bentham, Stuart

Mill, dans sa genèse des sentiments moraux, se borne à envisager la nature humaine. Son point de vue est anthropologique. Darwin, remontant plus haut dans le passé, s'efforce de découvrir dans les instincts de l'animal les premiers indices de la moralité. Sans rien rejeter des explications de Stuart Mill et de Darwin, Spencer pousse beaucoup plus loin ses investigations. C'est sur la biologie et finalement sur la cosmologie qu'il entreprend de fonder la morale [1]. Sans doute les phénomènes moraux procèdent de forces psychiques, mais ces forces ne sont qu'une transformation des forces vitales inférieures et en dernière analyse des forces physiques. Il en résulte, comme nous l'avons déjà dit, que leur essence est identique, de même que les lois qui les régissent. Or la formule suprême de ces lois est celle de l'évolution. Dès lors se dessine nettement la tâche du moraliste : montrer que le progrès moral découle de la loi générale de l'évolution qui a déterminé toutes les transformations de l'univers et en particulier celles du règne organique. Et tel est bien le but que poursuit Spencer dans sa « Morale évolutionniste ».

La conduite, nous dit-il, est l'ensemble des actes par lesquels l'animal et l'homme s'efforcent de conserver leur existence et celle de leur progéniture. Elle suit une évolution parallèle à celle des structures et des fonctions, c'est-à-dire qu'à des organes plus compliqués, à une division plus accentuée du travail physiologique, correspond une conduite plus développée. Ce développement présente les caractères essentiels de toute évolution : passage du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène. Plus l'animal est élevé en organisation, plus nombreux et plus variés sont les actes qui composent sa conduite. Or cette évolution parallèle des structures, des fonctions et de la conduite, aboutit à une adaptation de plus en plus parfaite de l'être au milieu, et, en conséquence, à une augmentation de vie,

1) Voir Guyau, *La morale anglaise*.

tant au point de vue de la durée qu'au point de vue de la quantité d'énergie manifestée. Toutefois, le but suprême de la conduite n'est pas l'augmentation de la vie, mais le plaisir. La vie ne vaut que par les jouissances qu'elle nous procure. La conduite n'est vraiment bonne que si la vie qu'elle tend à conserver contient finalement plus de joies que de peines. L'amour de soi, qui est à la racine de tous nos sentiments, ne comprend donc pas seulement l'instinct de conservation, mais aussi celui de jouissance, et le premier doit se subordonner au second. Mais il faut que l'instinct de jouissance se transforme. La recherche du bonheur ne peut pas être égoïste. L'amour de soi doit devenir l'amour de l'humanité. Le développement des instincts de sociabilité donne la mesure du progrès social. Or ce que Spencer vient de nous dire au sujet de l'évolution biologique nous fait aussitôt comprendre que la transformation de l'égoïsme en altruisme n'est plus à ses yeux qu'une conséquence des lois générales de la biologie. Selon lui, en effet, l'évolution biologique tend vers une adaptation de plus en plus parfaite de l'être à son milieu. Dès lors l'homme, soumis à la même loi que les autres êtres vivants, ne peut manquer de s'adapter de mieux en mieux à la société qui est son milieu naturel, et cette adaptation suppose précisément le développement des sentiments de sociabilité, la substitution de l'altruisme à l'égoïsme.

De tout ceci il nous sera facile de déduire les enseignements de l'auteur touchant l'origine de la vie sociale, sa nature, son développement.

(A suivre.) J. Halleux.

III.

L'HYLÉMORPHISME DANS LE MONDE INORGANIQUE.

On a souvent discuté, au cours de ces dix dernières années, la question de savoir si le monde inorganique offre des cas certains de transformations substantielles.

La plupart des scolastiques modernes regardent ce problème comme suffisamment résolu. D'après eux, il suffit d'examiner le processus des phénomènes corporels, pour y découvrir des preuves péremptoires que dans toute combinaison chimique les corps élémentaires se dépouillent de leurs traits spécifiques et se fusionnent en un être nouveau où ils n'existent plus qu'à l'état virtuel.

D'autres, sans nier la possibilité de ces métamorphoses essentielles, les tiennent pour improbables et peu conciliables avec les données de l'expérience.

Les difficultés soulevées contre la première opinion sont nombreuses. Les unes sont tirées des sciences naturelles, les autres de la métaphysique.

Il n'entre pas dans nos intentions de retracer l'histoire de ces longs débats, qui donnèrent à la vieille théorie thomiste de l'unité essentielle du mixte inorganique, l'occasion de révéler une fois de plus sa solidité, et la souplesse avec laquelle elle se plie aux exigences des faits. Cette controverse est assez connue des amis de la scolastique.

Mais il y a quelques mois à peine, l'arsenal de l'hypothèse antagoniste fit l'acquisition de quelques armes nouvelles, en apparence meurtrières. Plusieurs auteurs, avec une vigueur et un talent d'exposition dignes de remarque, essayèrent de montrer que l'hylémorphisme inorganique ne

repose sur aucune base solide, qu'il ne peut se réclamer d'aucune preuve péremptoire. Tel était le but avoué de leurs publications. En réalité, il fallait d'ailleurs s'y attendre, la critique a dépassé ce point de vue spécial et tend non seulement à ébranler les assises de la doctrine thomiste, mais à mettre ce système en désaccord avec plusieurs lois et principes scientifiques.

Ne partageant pas les idées de nos sympathiques contradicteurs sur les véritables preuves de l'hylémorphisme appliqué au monde minéral, nous nous proposons d'examiner d'abord, dans cet article, si les faits nouveaux, invoqués contre l'hypothèse traditionnelle, sont réellement pour celle-ci une pierre d'achoppement, ou plutôt s'ils ne sont pas, sans exception, autant de témoignages précieux à relever en sa faveur.

Dans un travail ultérieur, nous entreprendrons l'exposé et la défense des arguments que nous croyons de nature à emporter la conviction de tout esprit non prévenu.

* * *

Pour les partisans de l'unité essentielle des composés minéraux, la distinction entre la chimie et la physique revêt une très grande importance.

Dans le vaste domaine des faits d'ordre physique, les corps conservent toujours leur être individuel, les caractères distinctifs de leur espèce. Les changements qu'ils subissent sous l'influence des forces communes de la matière, telles la lumière, la chaleur, l'électricité, sont des changements de surface, éphémères, destinés à disparaître avec la cause qui leur a donné naissance. L'eau, par exemple, à l'état liquide, de glace ou de vapeur, reste visiblement de l'eau. Le zinc fondu ou volatilisé par le courant électrique demeure du zinc. Ainsi en est-il d'une foule de métaux engagés dans des alliages où la proportion des masses associées peut varier au gré de l'expérimentateur, sans que la nature intime de ces métaux éprouve le moindre préjudice.

Sur le terrain de la chimie, les choses semblent se passer autrement. Partout où il est possible de saisir l'intervention de l'affinité chimique, l'union des corps paraît beaucoup plus intime : elle s'établit d'après des règles étrangères aux phénomènes physiques, survit à la disparition des agents qui l'ont provoquée, se trahit enfin par l'apparition de propriétés qui sont, au moins en apparence, l'apanage naturel d'un corps nouveau.

Si la question des transformations substantielles se pose dans le monde minéral, ce n'est, d'évidence, qu'au sujet des faits d'ordre chimique. Encore faut-il qu'il existe entre les deux sciences, la chimie et la physique, des distinctions profondes, nettement tranchées. Réduire la première à la seconde, n'établir entre elles que des différences accidentelles, c'est enlever du même coup à l'opinion thomiste tout caractère scientifique, ou prononcer sa déchéance au nom même de la science.

Les tenants du thomisme rajeuni l'ont compris et ils ont essayé de renverser la barrière que, de commun accord, chimistes et physiciens avaient placée entre ces deux départements de la philosophie naturelle.

La raison principale de cet essai de réduction est le phénomène de « dissociation » découvert autrefois par Deville. En voici un exemple classique :

Au delà de 1000°, l'eau commence à se décomposer en ses éléments constitutifs, oxygène et hydrogène. A mesure que la température s'élève, la décomposition se produit sur une plus large échelle, et à 2000°, elle est complète. Les gaz mis en liberté viennent-ils à se refroidir, l'eau se reforme à leurs dépens, et d'autant plus vite que la température s'abaisse davantage. La recombinaison suit donc en sens inverse les phases de la combinaison : l'une et l'autre correspondent fidèlement aux oscillations de la température.

Des effets analogues accompagnent les variations de la pression. L'état thermique restant stationnaire, l'oxygène

et l'hydrogène se recombinent si la pression augmente, tandis qu'une nouvelle quantité d'eau se décompose si la pression diminue.

Or, chose frappante, des phénomènes en tous points similaires se manifestent dans certaines expériences d'un caractère éminemment physique, reconnues comme telles par tous les hommes de science. On sait en effet que le passage de l'état gazeux à l'état liquide, et réciproquement celui de l'état liquide à l'état gazeux, sont fonction de la température et de la pression, c'est-à-dire que par l'emploi judicieux de ces deux facteurs, on peut imprimer à un même corps des changements d'état graduels et continus.

Nous sommes donc en présence de deux genres de phénomènes, dus à des causes identiques, parfaitement comparables au point de vue de leur développement progressif. N'est-il pas rationnel d'identifier leur résultat, en bannissant du monde inorganique les transformations essentielles de la matière ?

Telle est la première difficulté.

D'abord, on ne peut méconnaître que la naissance et la conservation des composés chimiques soient soumises à certaines conditions déterminées. Ainsi, la plupart des corps requièrent, pour se combiner, l'intervention d'une cause excitatrice, lumière, chaleur ou électricité ; de même, presque tous perdent leur unité essentielle sous l'action trop intense des agents physiques. L'explication de ce double fait se laisse aisément soupçonner. La chaleur modérée, en désagrégeant les particules agglutinées des corps réagissants, facilite la rencontre et le contact immédiat des molécules hétérogènes ; par contre, une température trop élevée, qui exalte outre mesure les énergies latentes du composé, doit compromettre son unité, et provoquer même sa rupture. Dès lors, rien d'étonnant que l'abaissement de la température ou une augmentation de la pression,

deux circonstances favorables au contact, permettent à l'hydrogène et à l'oxygène de reconstituer l'eau momentanément dissociée par un excès de calorique.

Ce sont là des conditions de la réaction chimique, analogues à celles qui accompagnent les changements successifs d'état des corps liquides ou gazeux. Mais ce serait une erreur de croire que ces préambules communs aux deux sortes d'actions nous en révèlent la nature intime. Pénétrons en effet au cœur même de ces expériences, et aussitôt se manifestent à nous, au delà des analogies mentionnées, des différences profondes qui donnent à chaque espèce de faits une physionomie propre.

En voici une première.

La liquéfaction d'un corps gazeux comme la volatilisation d'un corps liquide ont un caractère tout à fait général ; elles dépendent exclusivement de la pression et de la température ; elles consistent en une simple modification des forces attractives et répulsives qui s'exercent entre les particules homogènes de la matière. Aussi tous les corps se prêtent à ces changements avec plus ou moins de facilité. Il n'existe à ce sujet que des différences de degré.

Au contraire, la combinaison et la recombinaison des corps dissociés sont réglées par des affinités électives, par des tendances spécifiques, préexistantes aux influences de la pression et de la température. Celles-ci peuvent bien avoir leur part d'intervention, à titre de causes excitantes, mais à cela se limite leur rôle. La nature impose ici son choix, et le chimiste se voit obligé de le respecter sous peine de se livrer à des essais d'union frappés d'avance d'insuccès. En d'autres termes, ni la chaleur, ni aucun agent physique ne parviennent à unir chimiquement deux corps qui n'ont point l'un pour l'autre de sympathie naturelle.

Une autre différence non moins profonde sépare encore la chimie de la physique : c'est la loi de l'atomicité ou de la valence.

L'eau se forme, se décompose et se reforme suivant un rapport pondéral de 16 grammes d'oxygène et de 2 grammes d'hydrogène, rapport déterminé, invariable. Rien de pareil ne s'observe dans les changements d'état dont ce corps est susceptible. D'ailleurs la constance relative de ce rapport, malgré les variations incessantes des causes externes, nous prouve qu'il tient à la nature même de ces deux substances chimiques.

En troisième lieu, tandis que le phénomène thermique qui accompagne le passage de l'eau, de l'état gazeux à l'état liquide, ou de l'état liquide à l'état gazeux, est toujours proportionnel au degré de condensation moléculaire de la matière, le dégagement de calorique dû à la combinaison chimique, et l'absorption provoquée par la dissociation, sont une donnée constante, invariablement la même. A mesure que la vapeur d'eau se condense, la quantité de chaleur mise en liberté augmente : elle équivaut finalement, pour 18 grammes de matière, à 9,65 calories lorsque l'eau est devenue liquide, à 10,05 calories quand elle est à l'état de glace. Par contre, la formation chimique d'une molécule-gramme d'eau, quelles que soient les circonstances de son origine, se caractérise par un dégagement régulier de 58,71 calories.

Ici encore se constate une double différence : l'une dans l'intensité des phénomènes, l'autre dans leur constance respective.

Cette circonstance est d'une haute signification. Elle nous montre combien on a tort d'identifier les causes de la dissociation chimique et des changements d'état.

L'invariabilité absolue du phénomène thermique, dû à la décomposition ou à la recombinaison de l'eau, est une preuve manifeste que ces deux actions relèvent de causes internes, indépendantes, dans leur activité propre, de la chaleur qui provoque ou empêche leur mise en exercice. En d'autres mots, le calorique chimique ne demeure-

rait pas identique au sein des fluctuations de l'état thermique du milieu ambiant, si les agents extrinsèques, au lieu d'être des agents provocateurs de l'action, en étaient les facteurs réels. D'évidence, il en est autrement du changement d'état dont les phases diverses, toujours proportionnées aux influences de la température et de la pression, sont à leur égard dans la relation d'un effet à sa cause.

Enfin, notons comme dernière marque de différenciation, que dans toute combinaison chimique les propriétés des composants disparaissent sans retour et se trouvent remplacées par des propriétés spéciales au composé nouveau. Ces altérations produites dans les qualités distinctives des êtres sont tellement sensibles, que nul chimiste ne songe à les nier. Tout au plus peut-on se demander si elles atteignent l'être substantiel des corps combinés, si elles sont des indices certains d'une métamorphose essentielle. Ce fait n'est pas en question à l'heure présente. Les changements accidentels sont indéniables ; ils distinguent les actions chimiques des actions physiques. Qu'il nous suffise de le constater.

Pour diminuer l'importance des modifications résultant de la combinaison, certains auteurs citent volontiers les cas d'allotropie.

Plusieurs corps, tels le carbone, le soufre, le phosphore ont la spécialité de pouvoir se présenter à nous sous des propriétés très variées, en conservant néanmoins leur nature propre. Or, dit-on, si pareilles altérations sont compatibles avec la persistance du même être essentiel, on est en droit d'étendre cette règle à tous les composés chimiques, à nier par conséquent la métamorphose substantielle de leurs éléments constitutifs.

Avant de nous engager dans l'étude des corps allotropiques, remarquons d'abord qu'il est peu scientifique de nier, au nom de quelques exceptions apparentes, l'existence d'une loi générale dûment établie.

Les cas d'allotropie sont rares ; on en compte cinq ou six parmi les soixante-quinze corps simples de la chimie. La loi invoquée par les partisans du thomisme s'applique, au contraire, à tous les autres éléments et à plus de quarante mille composés. L'expérience le prouve : dans cette multitude presque innombrable et toujours croissante, chaque espèce chimique a son signalement propre, ses propriétés bien tranchées, marquées au coin de la fixité, en sorte que le principe scolastique qui établit une connexion nécessaire entre la nature d'un être et ses traits accidentels, parait en tous points se vérifier.

Il y a là, pour les défenseurs de l'unité essentielle, une donnée principielle dont les cas allotropiques ne sauraient infirmer la valeur, fussent-ils même des exceptions réelles.

Mais quelle est l'exacte signification de ces anomalies ?

Distinguons deux sortes d'allotropie : l'une se trahit par des différences accidentelles d'ordre physique ; elle se rencontre dans plusieurs variétés du carbone. L'autre porte sur l'ensemble des propriétés, y compris l'énergie chimique et la forme cristalline.

La première espèce d'allotropie ne soulève aucune difficulté.

Bien que toute nature ait ses exigences imprescriptibles, il serait puéril de vouloir lier son existence au maintien intégral de certains caractères secondaires relevant avant tout de causes purement physiques. Qu'importe que les variétés du carbone soient plus ou moins poreuses, plus ou moins denses ? Pourvu qu'elles conservent toutes la même énergie chimique, la même atomicité, la même affinité etc., n'ont-elles pas assez de traits démonstratifs de leur commune origine ?

La seconde espèce d'allotropie présente des différences plus accentuées.

Il est facile cependant de faire rentrer ces variétés sous la loi générale qui régit les rapports de la substance avec

ses propriétés naturelles. Il suffit en effet de les regarder comme autant d'espèces irréductibles.

D'ailleurs, des raisons très sérieuses semblent légitimer cette hypothèse. C'est d'une part l'invariabilité du phénomène thermique qui accompagne la genèse de ces corps, d'autre part la diversité des formes cristallines et les perturbations parfois très sensibles des affinités.

Au surplus, certains cas d'allotropie demeurent actuellement encore de vraies anomalies. Plusieurs circonstances tendent même à établir que de toutes ces espèces une seule constitue l'état naturel du corps simple.

Citons, par exemple, l'identité des corps issus de la combinaison de ces formes allotropiques avec un même corps hétérogène. D'ordinaire, la diversité des générateurs a sa répercussion dans le résultat de l'action chimique, tandis que les différences des espèces allotropiques disparaissent dans le composé.

De même, autre fait à signaler, ces types divers retournent spontanément à la variété normale, lorsqu'on les abandonne à eux-mêmes. Exposé à l'air, le soufre prismatique perd lentement sa forme cristalline et se revêt de la forme octaédrique, stable à la température ordinaire. L'ozone O_3, corps endothermique, éminemment instable, se transforme en oxygène à la suite d'un choc violent, ou sous l'action d'un rayon de lumière ou d'une légère chaleur.

En résumé donc, l'ancienne barrière qui délimite les départements respectifs de la chimie et de la physique demeure aussi inébranlable qu'il y a cinquante ans. Et si les nouvelles découvertes ont mis en relief des analogies insoupçonnées, mais réellement existantes, entre certains processus de ces deux sciences connexes, ces analogies mêmes ne se maintiennent qu'à la condition de se limiter à l'écorce des phénomènes. Elles font place à des divergences profondes quand on considère les faits dans leur

être intime, c'est-à-dire dans ces particularités qui les rattachent, les uns à la chimie, les autres à la physique.

*
* *

Abordons une seconde difficulté.

Les scolastiques anciens et modernes font grand état, dit-on, des métamorphoses accidentelles produites par la combinaison chimique. Pour eux, le composé constitue une vraie individualité, un nouvel être, puisqu'il revêt un ensemble de propriétés irréductibles aux propriétés isolées des composants.

Or, pareille assertion contredit une foule de faits incontestables, relevant du domaine de la vie.

L'être vivant n'est-il pas soumis à de multiples changements ? Que de métamorphoses ne subit-il pas depuis son état embryonnaire jusqu'à l'âge adulte ? Quelle ressemblance établir entre le gland et le chêne gigantesque qui fait la gloire de la forêt ? Cependant, sous ces formes si disparates, c'est le même être qui se perpétue, conservant, à travers toutes ces étapes, son essence invariable. Pourquoi la matière inorganique ne serait-elle pas douée d'une semblable plasticité ? Pourquoi l'atome de carbone, entraîné dans les composés de la chimie, ne pourrait-il pas y persister avec ses notes spécifiques, et cela malgré les propriétés nouvelles qu'il y reçoit ? L'analogie, on en conviendra, est saisissante, incompatible avec l'hypothèse des transformations essentielles.

Cette critique de nos contradicteurs amoindrit, au profit de la matière brute, les anciens privilèges de la vie. C'est un rapprochement ingénieux, sans doute, mais condamné par l'étude comparative des deux grands règnes de l'univers.

L'être animé évolue, se développe et présente, au cours de son existence, des caractères à peine ébauchés au stade embryonnaire de son développement. Soit. N'est-ce pas tout juste la caractéristique de la vie végétale, animale et

humaine? Parce que doué d'un principe d'activité organique dont il est lui-même l'agent et le bénéficiaire, l'animal, comme la plante, doit se nourrir, s'accroître progressivement et passer des formes imparfaites de la vie fœtale aux formes achevées qui réalisent la perfection de son espèce. L'organisation complète d'un être adulte, la constitution de nombreux organes nécessités par la division du travail, l'apparition finale de propriétés contenues en germe dans l'état initial, mais alors incapables de se révéler faute d'organes appropriés, tout cela est, d'évidence, le terme d'une lente évolution.

Le changement, telle est donc la loi naturelle de la vie organique. Toutefois, pour en comprendre la nécessité, il faut se rappeler le caractère spécial de l'être vivant et sa destinée essentielle, qui est d'atteindre son plein épanouissement par l'expansion progressive de ses activités immanentes.

Tout autre est la loi du minéral. S'il est, lui aussi, le dépositaire d'un principe interne de finalité, il tend avant tout, en vertu de ce même principe, à conserver l'intégrité de son être, ses énergies et les multiples réalités accidentelles dont il est orné. Tandis que l'équilibre instable, toujours rompu, toujours momentanément rétabli, est la condition normale de la vie, l'immutabilité est l'état naturel du corps inorganique. Elle répond tellement à ses exigences natives, qu'en dehors des combinaisons chimiques, il restaure de lui-même ses propriétés modifiées par les agents physiques. L'eau, naturellement liquide, revient à son état ordinaire dès qu'on la soustrait à la source de chaleur qui l'avait volatilisée. Maints corps, après avoir revêtu les teintes les plus variées sous l'empire d'un calorique élevé, reprennent à froid leur coloris habituel. Les gracieuses formes des substances cristallisées disparaissent par la fusion, pour renaître au sein même du liquide à mesure que la température s'abaisse. Partout enfin, dans le monde

minéral, se révèle cette propension innée à la stabilité, à l'immobilité.

Sur quel fondement repose donc l'analogie que l'on prétend découvrir entre les deux grandes classes d'êtres de notre monde : les corps minéraux et les substances vivantes? N'y a-t-il pas entre elles, au triple point de vue de leurs principes fonciers, de leurs destinées et de leurs tendances, une opposition radicale où l'on saisit sur le vif les multiples causes des métamorphoses continues des uns et de l'invariabilité des autres ?

Or, puisque les corps inorganiques se montrent éminemment conservateurs de leurs propriétés natives, conçoit-on qu'il puisse leur être naturel de se prêter, sans jamais changer d'espèce, à toutes les vicissitudes de la combinaison chimique?

Il y a plus. Cette tendance si prononcée des corps simples à défendre l'intégrité de leur décor accidentel, s'évanouit complètement dans le composé. Une fois engagés dans le nouvel édifice moléculaire, ils ne cherchent plus à réintégrer leur état primitif et opposent même une résistance parfois très considérable aux causes désagrégeantes. Ne faut-il pas y voir un indice non douteux que ce nouvel instinct de conservation est révélateur d'un corps nouveau, substitut des corps élémentaires disparus ?

La conclusion qui se dégage de cette étude comparative est, nous semble-t-il, tout à l'avantage de la théorie thomiste ; elle en montre les harmonies avec les principes fondamentaux de la classification des êtres matériels.

* * *

Une troisième difficulté à laquelle certains auteurs paraissent accorder une importance exceptionnelle, est tirée de la loi de l' « homogénie ».

Dans les trois règnes de la vie, l'homogénie ou l'identité spécifique des générateurs et de l'engendré, constitue la loi naturelle de la génération. L'animal produit toujours son

semblable ; la plante donne naissance à une graine qui en propage l'espèce. De quel droit ceux qui estiment que la production du mixte inorganique est une vraie génération, limitent-ils cette loi générale, et soustraient-ils à son empire les phénomènes du règne minéral ? Pour les thomistes, on le sait, le composé est une espèce nouvelle résultant du concours simultané de plusieurs corps hétérogènes, c'est-à-dire de plusieurs autres espèces.

Au reste, l'hypothèse de l' « hétérogénie », appliquée aux activités génératrices de la matière brute, n'est pas seulement une théorie arbitraire, en conflit avec les procédés généraux de la nature ; elle renouvelle en plus, sous une forme déguisée, la vieille hypothèse des générations spontanées si victorieusement bannie de la science par les immortelles découvertes de Pasteur. Quand on admet en effet qu'une espèce donnée, par exemple le composé chimique, peut avoir pour origine des corps appartenant à d'autres types spécifiques, on refuserait sans raison à la matière minérale la puissance de produire, dans des circonstances spécialement heureuses, un être doué de vie.

Que faut-il penser de cette nouvelle objection ?

Qui prouve trop, dit un vieil adage de logique, *ne prouve rien*. C'est le cas de redire cet aphorisme bien connu.

La loi de l' « homogénie », écrit-on, régit les générations de tous les êtres organisés ; elle ne comporte aucune exception dans le domaine de la vie. Si elle est universelle, il faut par conséquent l'étendre à tous les corps inanimés, notamment à tous les corps simples de la chimie. Conclusion logique, évidemment fausse, car jamais un atome de carbone n'a transformé l'hydrogène ou une substance quelconque en un être de son espèce.

La loi invoquée est donc sans application au monde inorganique, et, dans l'hypothèse de nos contradicteurs, l'exception qu'elle rencontre est aussi radicale que possible,

vu que les minéraux sont incapables d'engendrer soit de l'homogène, soit de l'hétérogène.

On le voit, les deux interprétations de la nature des composés chimiques, données l'une par l'opinion thomiste, l'autre par l'opinion récente, consacrent l'une et l'autre une dérogation réelle à la règle qui préside aux activités des êtres vivants. L'opinion thomiste conserve à la loi son universalité absolue quant au fait de la génération. Elle la subdivise quant à son mode d'application, en admettant l'homogénie pour les êtres vivants, l'hétérogénie pour les substances minérales. La seconde opinion, au contraire, refuse à cette dernière catégorie de corps toute puissance génératrice.

Exception pour exception, nous préférons la première. Outre qu'elle est moins radicale, elle nous paraît aussi plus conforme à l'expérience et à la nature respective des corps vivants et inanimés.

L'observation, disions-nous, la confirme.

La transformation des espèces n'est plus une simple hypothèse. Elle se vérifie toutes les fois que la matière minérale, emportée par le tourbillon de la vie, devient une partie intégrante d'un organisme. Là, en effet, elle se dépouille de son empreinte spécifique et revêt la forme essentielle, soit de la plante, soit de l'animal. A la mort, le phénomène inverse se produit ; les parties matérielles perdent leur principe de vie et reprennent les formes inférieures des éléments ou des composés inorganiques.

Le passage de la matière brute à des états substantiels nouveaux, grand épouvantail de la théorie antagoniste, est donc un fait constant, que nos contradicteurs ne peuvent contester sans compromettre l'unité essentielle qu'ils accordent comme nous à tous les êtres vivants.

Que le mode de génération diffère dans les deux règnes de notre monde, c'est aussi, ajoutions-nous, une conséquence nécessaire de la diversité générique qui distingue la matière vivante de la matière inerte.

Selon le cours naturel des choses, l'œuf et la graine sont dépositaires des traits essentiels de l'agent générateur dont ils découlent. Qu'y a-t-il là d'étonnant ? Avant de se détacher de leur souche, n'en étaient-ils pas un élément intégrant et le but primordial de son activité foncière ? L'immanence de l'action, voilà bien la vraie et l'unique garantie de cette similitude de nature ? Le composé, lui, ne peut évidemment jouir de pareil privilège. Résultat des activités transitives de deux corps hétérogènes, il doit être normalement un terme intermédiaire où se fusionnent en une unité harmonique les caractères spécifiques des générateurs, c'est-à-dire une espèce nouvelle.

Afin d'infirmer l'hypothèse de l' « hétérogénie », on a encore essayé de la mettre en contradiction avec ce principe de philosophie d'après lequel la cause et son effet se trouvent toujours liés entre eux par un rapport de similitude ou d'identité. Telle substance, dit-on, telle activité. Donc impossibilité pour les éléments chimiques de réaliser le type spécifique du composé.

Il en est de cet adage comme de beaucoup de principes de métaphysique. Vrais dans leur formule abstraite, ils conduisent à de graves et funestes conséquences si l'on ne tient compte des conditions spéciales qui légitiment leur emploi.

Rappelons les différentes causes mises en jeu dans les réactions chimiques.

Tout effet est le produit de deux facteurs, d'une cause efficiente et d'un sujet récepteur. L'action, disaient avec raison les anciens scolastiques, tient de la manière d'être et des dispositions du sujet où elle est reçue, car celui-ci concourt aussi, à titre de cause matérielle, à la genèse de l'effet. La lumière nous en fournit un bel exemple. Bien que frappés par un même faisceau de lumière blanche, tel corps se colore en rouge, tel autre en vert, tel autre en jaune safran.

Cette double causalité n'exprime néanmoins qu'une partie

du mécanisme total de la combinaison. En fait, comme l'atteste le principe de physique : *toute action provoque une réaction égale et contraire*, le patient devient à son tour agent. Il en résulte que la formation du composé chimique le plus simple exige le concours simultané de quatre causes hétérogènes : deux causes efficientes, et deux causes matérielles, qui, toutes, tendent vers un même but, à savoir, le nivellement des propriétés saillantes, la constitution d'un même état qualitatif général.

Quel peut être le terme de cet échange d'activités ? D'évidence, la résultante finale sera d'autant plus unifiée, et à la fois d'autant plus éloignée des caractères distinctifs des substances réagissantes, que l'action a été plus intense. Celle-ci vient-elle à briser l'harmonie qui doit exister entre la nature des êtres et leurs propriétés naturelles, la résultante nécessite alors la transformation des deux corps hétérogènes en un être nouveau dont elle devient le décor accidentel approprié. De la sorte, le composé, sous le double aspect de sa nature essentielle et de ses qualités, est un produit intermédiaire, fixé définitivement dans ses notes caractéristiques, doué d'exigences propres, constituant, en un mot, une espèce.

Où apparait la contradiction ? Existe-t-il une théorie plus conforme au principe de causalité sainement interprété ? C'est cependant l'exposé fidèle de la doctrine thomiste. Jamais elle n'a prétendu élever le mixte inorganique à un état de perfection qui ne fût virtuellement contenu dans l'ensemble de ses causes.

Les thomistes traditionnels n'ont donc pas à redouter les menaces ou les foudres de Pasteur. Tout vivant, écrivait le savant français, à la suite de ses longues expériences, naît d'un autre être vivant. Quoi qu'en ait pensé le moyen âge, cette vérité scientifique, nous l'acceptons volontiers, comme la condamnation d'une erreur incompatible avec la conception vraie du composé inorganique.

Autant il est rationnel d'accorder aux corps simples

le pouvoir de se combiner et de donner naissance à un substitut qui leur assure une permanence virtuelle, autant il est inconcevable que des êtres inanimés communiquent au résultat commun de leur action, un principe de vie totalement étranger à leurs natures respectives.

Dans le premier cas, l'effet préexiste virtuellement dans les agents qui le produisent. Dans le second, il leur est supérieur d'une supériorité d'ordre.

* * *

Reste un dernier argument relatif au changement des propriétés.

Les métamorphoses essentielles de la matière ne sont pas directement saisissables, pour la raison bien simple que le regard de notre intelligence n'atteint pas d'une manière immédiate la nature intime de l'être corporel. Le seul moyen d'en établir l'existence est l'étude des changements accidentels dont les corps sont le théâtre. Prouver l'unité essentielle du mixte inorganique et partant la transformation substantielle de ses composants, revient à démontrer que les propriétés nouvelles sont irréductibles à celles des générateurs. A cette condition seulement, et pourvu qu'à toute nature soit enchaîné, par un lien indissoluble, un faisceau déterminé de propriétés naturelles, les changements qualitatifs peuvent devenir la manifestation certaine d'une métamorphose plus profonde.

Quand il s'agit de composés inorganiques, une difficulté se présente spontanément à l'esprit du cosmologue. Les caractères nouveaux, produits par la combinaison, sont-ils bien primitifs, inhérents à une seule et unique substance ; ou ne forment-ils pas plutôt la résultante d'un état d'union accidentelle de plusieurs êtres inchangés ?

Il y a lieu, dit-on, de soulever ce problème ; car il n'est point essentiel aux corps de révéler toujours et partout la totalité des ressources dont le Créateur les a doués. On com-

prend même que, les circonstances ou le milieu variant, ils manifestent tantôt telles propriétés, tantôt telles autres.

Il importe donc de déterminer l'influence du milieu. C'est pourquoi on distingue à cet égard trois sortes d'accidents. Il en est qui ont dans la substance leur sujet et leur principe complet : à cette catégorie appartiennent les facultés intellectuelles, l'étendue et l'attraction. Il en est d'autres que la substance produit et reçoit en elle-même, sans en être toutefois la cause unique ; elle intervient dans le fait de leur apparition, aidée du concours d'influences étrangères : telles sont les pensées, les volitions, les sensations, etc. Enfin, certains accidents empruntent simplement à leur substrat substantiel le point d'appui nécessaire à leur existence éphémère ; ils tirent leur origine d'agents extrinsèques.

Parmi ces réalités accidentelles, les premières sont, d'évidence, inséparables de la substance et méritent le nom de propriétés de premier ordre. Les secondes lui sont unies, d'ordinaire, par des attaches fragiles ; on les appelle propriétés de deuxième ordre. Quant à la dernière catégorie, inutile de s'en préoccuper ici ; elle est étrangère à la question présente.

Or, à considérer le monde matériel dans le déploiement actuel de ses activités, il nous est impossible de dire si toutes les propriétés jusqu'ici constatées, ou du moins la plupart d'entre elles, ne sont pas de second ordre, c'est-à-dire, séparables de la substance, parce que produites incomplètement par elle.

Que devient dans ce cas la célèbre preuve tirée du changement des propriétés? Ne perd-elle pas toute validité, dès là que l'indissoluble union du corps et de son cortège accidentel se trouve sérieusement contestée ?

Il y a quelques années déjà cette objection avait été formulée d'une manière très laconique et sous forme d'un simple doute. Récemment elle fut reprise avec beaucoup

d'ampleur et regardée par son promoteur comme le point cardinal du problème hylémorphique.

D'abord, nous sommes loin de partager les idées de nos contradicteurs sur l'importance qu'ils attribuent à l'argument thomiste précité. Tel qu'il nous est présenté, nous le déclarons même absolument insuffisant. Sans doute, il a toujours joui d'un grand crédit auprès des scolastiques, mais — nous nous expliquerons sur ce point dans un prochain article — cet argument n'est vraiment péremptoire que si on le rattache au grand fait de la finalité immanente. Ainsi l'ont compris Aristote et saint Thomas.

Cette réserve est grave ; elle nous permettrait d'opposer à la critique une fin de non-recevoir. Néanmoins, il reste vrai que la preuve authentique du thomisme suppose l'inséparabilité physique de certaines propriétés naturelles, et de ce point de vue, la difficulté soulevée appelle notre attention.

Il se peut, écrit l'auteur, que tous les accidents corporels soient séparables de la substance. Proposition étrange sur les lèvres d'un philosophe scolastique. Il serait en effet intéressant de savoir quelle différence essentielle sépare ce thomisme ultramodéré du plus pur mécanisme. L'adaptation des propriétés à leur fonds substantiel, adaptation basée sur le fait d'une indissoluble union, n'est-ce pas l'enseignement expérimental qui empêche les tenants de l'École de souscrire au dogme mécanique de l'universelle homogénéité de la matière ? Brisez ce lien, quel motif plausible aurez-vous encore de nier l'indifférence absolue de la substance à l'égard d'un état qualitatif quelconque ? De là, à la théorie de la matière homogène, il n'y a qu'un pas.

Si ce doute était fondé, il atteindrait dans ses conséquences, non seulement la doctrine de l'unité essentielle du mixte inorganique, mais la doctrine thomiste tout entière. Aussi bien, l'expérience lui donne un démenti formel.

On dit d'une propriété qu'elle est réellement inséparable de son sujet d'adhérence, lorsque dans aucun cas, dans aucune circonstance, l'on ne parvient à l'en éliminer. Or,

cette condition se vérifie pour les forces communes de la matière. Jamais on n'a découvert un corps qui ne fût capable de donner naissance à des phénomènes de chaleur, d'électricité, de magnétisme, qui ne possédât une certaine affinité chimique, des forces attractives et répulsives. C'est même sous la pression de ce fait que plusieurs partisans du mécanisme inventèrent, dans le but d'en rendre compte, l'étrange hypothèse des mouvements atomiques inaliénables. Que manque-t-il à ces propriétés pour être classées dans le premier ordre ?

Elles peuvent changer, dira-t-on ! Oui, comme l'intelligence humaine peut, ou bien se développer par l'acquisition d'habitudes et de connaissances nouvelles, ou bien perdre le fruit de son travail. L'intensité des énergies corporelles s'accroît dans certaines réactions, elle décroît dans certaines autres. Nul fait cependant ne nous autorise à soumettre leur existence à des conditions extrinsèques, ou à douter que la substance en soit le principe total.

D'ailleurs, il suffit pour s'en convaincre de jeter un regard sur les phénomènes chimiques. Que de centaines de corps, mis en contact, développent spontanément, c'est-à-dire sans l'intervention d'aucune influence étrangère, des phénomènes d'une étonnante intensité ! Direz-vous que le simple contact a fait naître dans ces corps ces redoutables énergies ? Assurément, il serait antiscientifique de le prétendre. Toutes ces forces préexistent à la lutte, et le contact est une simple condition de leur mise en œuvre.

En accordant une réelle probabilité à l'hypothèse de la séparabilité physique de tous les accidents corporels, l'auteur, nous semble-t-il, a confondu deux choses très distinctes : l'acte et la puissance, ou mieux, la force et son degré d'intensité. Les puissances actives et passives sont une suite nécessaire de l'être, mais elles demeurent susceptibles de variation sous le rapport de leur activité et de leur intensité.

Dans quelle mesure le sont-elles ? Tel est le seul point en litige.

Cette première distinction établie, passons à l'étude du composé chimique.

Les propriétés nouvelles du mixte inorganique, disent nos adversaires, sont une résultante de l'union accidentelle de plusieurs substances hétérogènes ; ou du moins nul fait ne nous interdit de le croire.

Il y a dans cette proposition une équivoque qu'il importe de dissiper.

D'ordinaire, dans le camp antagoniste, on entend par « résultante » un ensemble de propriétés communes aux substances combinées, issues de leur concours simultané, sans attache avec la nature intime de leurs substrats. En d'autres termes, on assimile le nouveau décor accidentel à une sorte de vernis homogène, uniformément répandu sur le composé.

Pareille conception est évidemment fausse, en désaccord avec plusieurs principes certains de la science.

Considérons une combinaison chimique. La formation du sel marin NaCl dégage 97 calories. Cette chaleur provient du déploiement d'activités de deux corps antagonistes, chlore et sodium, plus exactement de deux forces calorifiques opposées, intrinsèques aux corps réagissants. Douées toutes deux d'activité transitive, ces énergies se dépriment mutuellement, perdent de leur intensité, en déversant dans le milieu ambiant une certaine quantité de calorique.

Que la chaleur dégagée mesure exactement la dépression subie par les forces en jeu, le principe de la conservation de l'énergie nous en donne l'assurance : tout gain d'énergie réalisé par un milieu donné compense une perte équivalente éprouvée par d'autres corps.

Au terme de l'action, quel est le sujet des changements ?

Si, comme on le soutient, l'union définitive qui termine la lutte sauvegarde l'être substantiel des éléments associés,

chacun des corps persiste dans le composé avec sa force calorifique intrinsèque considérablement amoindrie. Et dans ce cas, la résultante n'est plus une énergie unique, commune et extrinsèque aux deux éléments. Elle constitue une couple de forces bien distinctes l'une de l'autre, plus ou moins nivelées, en connexion nécessaire avec le fonds substantiel des êtres qui les supportent.

Nier cette conséquence reviendrait à nier, soit la distinction réelle des corps réagissants, soit le principe de physique qui enchaîne toute action à une réaction égale et contraire.

Ces considérations s'appliquent avec la même rigueur à toutes les autres forces, électricité, lumière, magnétisme, forces mécaniques, affinité chimique ; toutes ces énergies subissent, sans abandonner leur sujet naturel d'inhérence, des altérations profondes, proportionnelles à l'intensité des phénomènes thermiques.

Le terme de *résultante*, appliqué aux qualités actives des corps en voie de combinaison, désigne par conséquent un état qualitatif antérieur à l'union définitive, état constitué de plusieurs groupes distincts de propriétés intrinsèques, suffisamment amoindries pour maintenir entre elles un équilibre stable.

Or les changements qui intéressent en premier lieu le cosmologue dans l'étude des composés chimiques, sont justement les changements de ces propriétés intimes dont les sciences naturelles, notamment la thermochimie, l'électrochimie et la physique ont mesuré la profondeur avec tant de soin.

D'autres propriétés, il est vrai, tels la couleur, le poids spécifique, l'état naturel, ont aussi leur importance. Il faut cependant les placer en sous-ordre, car les altérations qu'elles éprouvent sont, d'ordinaire, la conséquence naturelle ou le contre-coup d'altérations plus profondes, sans compter que la condensation de la matière peut y exercer aussi sa part d'influence.

Dès lors, le problème hylémorphique du composé minéral

doit se poser comme il le fut toujours par les partisans de l'unité essentielle, à savoir : Est-il possible de modifier d'une manière quelconque les qualités essentielles d'un être, sans altérer sa nature substantielle ? Ou, ce qui revient au même, tous les corps simples sont-ils constitués d'une matière homogène indifférente à son décor accidentel ?

A cette question, la théorie thomiste fournit, nous le montrerons bientôt, une réponse adéquate.

D. Nys.

IV.

LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS. *)

Saint Thomas d'Aquin est le génie le plus compréhensif et le plus systématique du moyen âge. Son œuvre grandiose, la *Somme théologique*, incorpore et interprète toute la philosophie dans l'esprit du temps. Cet esprit était celui d'Aristote ; et Thomas d'Aquin est le représentant le plus autorisé de la scolastique. Il tient en si grand respect les enseignements d'Aristote, qu'il ne s'en écarte que lorsqu'ils sont en opposition évidente avec la foi chrétienne. Toutefois il n'en faudrait pas conclure que Thomas d'Aquin ne fait que reproduire Aristote. Bien au contraire, avec l'aide d'Aristote et des pères de l'Église, il a conçu une philosophie qui lui est propre. Athanase, Basile, les deux Grégoire, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin sont tous mis à contribution dans son œuvre. L'élévation platonicienne rehausse l'éclat de son aristotélisme ; la méthode socratique grandit son charme. On trouve chez Thomas d'Aquin une systématisation des pères, de Denys l'Aréopagite et de Pierre Lombard. En revêtant leurs idées d'une forme scientifique, il fit pour eux ce qu'Aristote fit pour les Grecs, les Égyptiens et les Pythagoriciens. Thomas d'Aquin n'était pas seulement le familier de Platon et d'Aristote, mais encore des alexandrins et des arabes. Il reprend en substance la doctrine de son grand prédécesseur, saint

*) Traduit de l'anglais. Ces pages montrent que même dans les milieux où on ne souscrit pas à la philosophie néo-scolastique, on sait rendre justice au grand génie que fut saint Thomas d'Aquin. (N. D. L. R.)

Augustin, dont la *Cité de Dieu* constitue malgré ses défauts la plus remarquable approximation de la *Somme théologique*.

La méthode philosophique, ou la synthèse rationnelle, si bien décrite par saint Augustin, est continuée par saint Thomas. Ceux qui se décideront à frayer avec lui trouveront, ainsi qu'on l'a dit, « une nourriture intellectuelle toute préparée à leur intention ». L'étendue des matières qu'il aborde, la puissance de sa pensée, la pénétration de ses jugements, tout fait de lui un grand penseur. Il s'est proposé de structurer la philosophie de façon à ce qu'elle pût servir la foi.

Comme philosophe, Thomas d'Aquin part d'un principe dont il ne semble pas s'être départi, à savoir le principe de la démonstration de l'infini au moyen du fini. La raison, déclare-t-il, est capable de saisir Dieu dans ses œuvres ; car l'existence de Dieu est révélée par ses effets : on voit Dieu invisible dans ses effets visibles. Et de fait Thomas d'Aquin, à la suite d'Albert le Grand, consacre définitivement la distinction d'une théologie naturelle et d'une theologie révélée ; la théologie naturelle n'étant autre chose qu'une doctrine sur Dieu établie sans le secours de la révélation et telle qu'on peut la trouver dans la philosophie d'Aristote. Dans la formation d'une religion naturelle, la raison suit une marche parallèle à la révélation ; la première est subordonnée à la seconde. Dieu est un être ineffable, haussé au-dessus de la connaissance humaine. A la suite d'Aristote, Thomas considère Dieu comme le premier moteur. D'un effet fini nous devons remonter à la cause infinie ; car bien que ce procédé ne puisse nous la faire connaître d'une façon complète, il peut au moins prouver son existence. Thomas affirme le caractère absolu de la divinité, et proclame sa complète distinction d'avec toutes choses créées. Il insiste avant tout sur l'existence extra-divine des choses finies, et fait de la catégorie de causalité la clef de voûte de sa doctrine. Reprenant l'alternative des scolastiques, il s'arrête de préférence aux *uni-*

versalia in re ; il accentue l'essence de la créature et de la sorte abandonne la théorie de l'immanence divine. De fait, il a modifié l'argument ontologique d'Anselme de façon à pouvoir conclure à l'existence divine par un raisonnement *a posteriori*, et il pense que l'argument, pour être complet, doit à la fois être *a priori* et *a posteriori*. C'est qu'en effet Dieu est à ses yeux le seul être qui soit en même temps idéal et réel, c'est-à-dire le seul être chez qui l'idée est identique à l'être. Dieu est l'*actus purus*.

Thomas d'Aquin découvre en Dieu deux formes de l'être, l'être réel et l'être idéal ; le premier concerne Dieu en lui-même ; le second le considère comme l'idée archétype. Cette distinction de l'être en Dieu se retrouve chez Rosmini, mais ne lui appartient pas. Il est impossible, selon Thomas d'Aquin, de connaître l'être idéal en Dieu sans connaître son essence réelle. La tournure d'esprit du philosophe n'a rien de commun avec l'ontologisme qui parfois cependant s'est réclamé de son autorité. La connaissance que l'homme possède de Dieu est d'ordre analogique. Essence et existence se confondent en Dieu, car la *Somme théologique* nous apprend que son essence est d'exister. Et par « existence » il faut entendre l'actualité de toute forme ou nature. Dieu est l'être auto-existant, l'essence nécessairement existante. Cette essence métaphysique de Dieu est la racine de ses attributs, ainsi qu'il sera dit plus loin. De même que Dieu seul existe par essence, de même la créature existe *par participation*, et son essence n'est pas son existence. L'immensité divine constitue, selon Thomas d'Aquin, un attribut infini. Car la totalité de l'essence divine n'a pas de commune mesure avec la totalité de l'espace. Dieu est dans son verbe ; le verbe est Dieu ; le verbe-Dieu est l'idée. Le philosophe d'Aquin nous apprend expressément que le verbe est conçu par l'esprit. En Dieu il n'y a qu'une idée unique, et cette idée est Dieu lui-même. L'idée est l'essence divine, et les

créatures en sont des imitations, dans la mesure où elles sont bonnes.

En ce qui concerne le monde, Thomas d'Aquin pense que la raison ne peut découvrir des arguments péremptoires pour démontrer sa création dans le temps. Il ne va pas jusqu'à affirmer l'éternité de la création ; mais le concept d'une création éternelle n'implique pas d'évidente contradiction. Il admet que les philosophes ont pu enseigner le commencement des choses, mais refuse à la raison, dépourvue du secours de la foi, le pouvoir de démontrer que cette création a eu un commencement. Les causes les plus universelles, dit-il, produisent les effets les plus universels ; et l'effet le plus universel, selon lui, est l'être.

Il n'est pas d'impression plus fondamentale que nous recevions au contact des objets que celle de l'être. Cette idée d'être fonde le premier de tous les principes, et celui-ci peut être exprimé dans cette formule négative : « l'être n'est pas le non-être ». L'être, comme tel, doit constituer l'effet propre de la première et la plus universelle des causes qui est Dieu.

La création est l'œuvre propre de Dieu, qui peut produire l'être d'une façon absolue. Et le monde visible est créé à la ressemblance des idées qui existent éternellement dans l'intelligence divine. Ces idées appartiennent à l'essence de Dieu, étant Dieu lui-même ; mais Thomas atténue la séparation de Dieu et de la créature, en insistant sur cette idée que Dieu est dans toute chose par sa présence et sa puissance. Une fois en possession du concept de cause première qu'il identifie avec « l'acte pur », il doit doter cette cause première d'attributs qui sont de nature à expliquer les effets particuliers dans la nature et chez l'homme. Il fait de Dieu un être un, personnel, spirituel, d'une bonté parfaite, doué d'une intelligence, d'une volonté, d'un amour et d'autres attributs infinis. Le monde des choses effectuées est semblable à lui, quoiqu'il en soit substantiellement dis-

tinct, car l'effet ressemble à la cause et la cause se retrouve d'une certaine manière dans l'effet.

Thomas donne de la création cette définition rigoureuse : la création est la production d'un être dans l'entièreté de sa substance (*productio alicujus rei secundum suam totam substantiam*) ; et il ajoute ces mots significatifs : rien n'est présupposé dans la création, ni un élément créé ni un élément incréé (*nullo praeposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum*). Cela veut dire que la création est la production de l'être en lui-même indépendamment de tout sujet préexistant. Il distingue la causalité de la création de celle qui produit une simple modification de l'être. Le non-être précède l'être. Or la création est l'acte primordial (*prima actio*) dont seul un « agent premier » (*agens primum*) est capable.

Thomas d'Aquin se livre à de longs développements sur les rapports entre la substance et ses accidents, et sur la forme qui fait que la chose est ce qu'elle est. L'intelligence, dit-il, connaît l'être d'une façon absolue et sans distinction de temps. Le procédé par lequel la raison, force active de l'âme, s'élève jusqu'à Dieu est celui de causalité (*causalitatis*), d'éminence (*excellentiae, eminentiae*) et de négation (*negationis*). Toute bonté, toute perfection existe d'une façon suréminente en Dieu. Cette manière de dire n'est pas toujours à l'abri de tout danger, comme par exemple quand on fait de Dieu la simple actualité de toute chose.

Il y a deux stades dans notre connaissance de Dieu. Au premier stade, nous sommes éclairés par la lumière naturelle ; au second stade, nous sommes guidés par une lumière surnaturelle. Cette distinction est fondamentale chez Thomas d'Aquin, et il pense que notre connaissance confuse a besoin de grandir à l'aide de la seconde lumière, d'ordre plus élevé. Cette thèse que Dieu comme Créateur et Seigneur nous est connu par les choses qui sont son œuvre, est en opposition avec bon nombre de philosophies religieuses modernes où les influences kantiennes et post-kantiennes sont si pro-

fondes. Le flambeau de la raison humaine est, selon le Docteur angélique, un reflet de la lumière incréée de l'intelligence de Dieu. Les premiers principes nous sont connus par voie naturelle, et par cette connaissance nous percevons Dieu comme l'auteur de la nature. C'est sur des fondations aussi solides que s'élève tout l'édifice philosophique. Puisque Dieu a déposé dans l'homme une lumière intellectuelle et la connaissance de ces premiers principes qui sont le germe des sciences, Dieu est par excellence l'auteur des sciences humaines.

L'intelligence divine devient ainsi la loi de toute chose créée, et cette loi est éternelle pour saint Thomas comme pour Aristote. La vie de Dieu est immortelle et éternelle, et l'âme humaine, qui est la plus parfaite de toutes les formes, capable d'exister sans la matière, est elle aussi douée d'immortalité. Elle survit à la dissolution de l'organisme corporel. L'âme possède un être propre ; elle est substance immortelle et ne vient pas à naître par voie de génération mais est créée directement par Dieu. Notons avant de quitter cette matière, que pour saint Thomas l'intelligence connaît par abstraction et indépendamment des conditions de temps. Sa pensée sur ce point confine à celle de Dante.

Nous ne pouvons étudier ici en détail les vues compréhensives et subtiles de la philosophie religieuse et métaphysique du philosophe d'Aquin ; nous préférons dire quelques mots de sa philosophie morale. D'ailleurs, celle-ci ne peut être bien comprise que si l'on tient compte de l'intégralité de son système. Rappelons à ce sujet que la *Somme* n'est pas seulement un exposé scientifique de la religion chrétienne, mais aussi une étude systématique de ce que l'homme doit être. De là la vision de l'essence divine, qu'il traite avec la plénitude de sa puissance théologique, réalise pour l'homme la sainteté parfaite et est sa fin dernière. Dieu lui-même, activité intellectuelle infinie, agit pour une fin, comme les autres êtres du monde. La haute dignité de l'homme réside principalement dans sa

volonté, mais elle est défectueuse en ce sens que l'homme peut ne pas répondre comme il convient aux ordres de la volonté suprême qui le domine. Dans son étude de la volonté, saint Thomas est plus scientifique que saint Augustin, et cette étude est intimement liée aux autres parties de sa philosophie. Bien que sa psychologie soit étroitement tributaire d'Aristote, sa théorie du vouloir a le mérite d'être beaucoup plus complète que celle du Stagirite; elle a exercé une grande influence sur la philosophie européenne. Ainsi que nous l'avons dit, le vouloir divin est mis en rapport de dépendance avec l'intelligence divine. Par analogie avec la nature humaine, Thomas d'Aquin enseigne cette profonde doctrine que dans toute vie psychique l'intelligence est prépondérante. La volonté obéit au mobile que la raison approuve. Le bien est commandé par Dieu, parce que c'est le bien, et que sa sagesse lui reconnaît ce caractère de bonté. La volonté est un pouvoir intellectuel, qui doit appartenir à Dieu. Dieu a créé le vouloir de l'homme, et il le met en branle ; mais uniquement dans le sens du bien. Le Docteur angélique observe avec beaucoup de finesse que Dieu ébranle la volonté de l'homme en qualité de moteur universel, et sans cette motion universelle l'homme ne peut rien vouloir ; mais en même temps l'homme se détermine lui-même, en appliquant sa raison à une volition particulière. Il arrive parfois, dit-il, que Dieu détermine l'homme à vouloir un bien particulier, et tel est le cas selon lui lorsque Dieu agit sur l'homme par sa grâce; mais même alors la grâce, quoique motrice, n'agit pas fatalement.

L'objet vers lequel tend la volonté doit être présenté par l'intelligence et non par la volonté elle-même. Sans intelligence point de volition possible, car l'intelligence est une faculté plus élevée que la volonté. Toutefois la volonté peut influencer l'intelligence et elle est la maîtresse de son activité. La volonté de Dieu prédestine, mais la nécessité ne régit pas les événements humains, et il demeure une place

pour la contingence. Thomas d'Aquin peut dire que telle ou telle action particulière est l'œuvre de la volonté elle-même (*non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate*).

Peut-être serait-on tenté de dire que la liberté, telle qu'elle est décrite par Thomas d'Aquin, est plutôt verbale, et qu'elle manque de base réelle suffisante. On pourrait croire qu'il essaie de défendre à la fois la liberté et le déterminisme. Certes il ne manque pas d'accentuer la liberté, lorsque, par exemple, il appelle libre « l'être qui peut déterminer sa propre action ». Pour lui, est libre celui qui est cause de son acte, tandis que l'être, qui est poussé à agir par une espèce de nécessité, est dans un état incompatible avec la liberté. Bien qu'il attribue à la libre volonté la tendance de l'homme vers Dieu, il déclare que cette élévation de la volonté est impossible à moins que Dieu lui-même ne la détermine. De sorte que d'une part, dans les termes les plus explicites, saint Thomas enseigne que le mouvement de la volonté est une auto-détermination du vouloir dans le sens choisi par elle ; d'autre part il affirme que Dieu lui-même peut changer la volonté, puisque lui seul est cause de ce pouvoir et que lui seul peut agir efficacement sur le vouloir. Toutefois on peut remarquer à ce sujet que si la volonté se met elle-même en branle et est cause intrinsèque de son acte, il reste néanmoins place pour une action extrinsèque de la grâce de Dieu ; et ainsi il n'y a pas de contradiction dans la doctrine thomiste. Il n'en est pas moins vrai que cette doctrine dans son ensemble n'est pas facile à comprendre. Ce caractère plus ou moins vague de la liberté est encore plus surprenant si on tient compte de la doctrine originale de la création et de la distinction substantielle du monde et de Dieu.

En ce qui concerne les relations de Dieu et du mal, saint Thomas tient que le péché suppose l'être et l'action, et que Dieu est incontestablement la cause de tout acte considéré comme tel, mais il ajoute que le péché est un défaut d'être. — Ce défaut provient de la liberté comme de sa cause et

ne peut être rapporté à Dieu ; cela veut dire que Dieu est cause de l'acte, même lorsque cet acte est coupable, mais il n'est pas cause de la faute ni du défaut d'être que l'on rencontre dans cet acte. Par conséquent, sa théorie sur le caractère du mal est négative.

L'optimisme de saint Thomas est plus modéré que celui de Malebranche et de Rosmini. Si on compare son optimisme à celui d'Abélard, le philosophe d'Aquin est d'avis que Dieu pouvait créer un autre monde meilleur que celui qui existe, mais qu'il ne pourrait pas créer un monde mieux approprié à la fin pour laquelle le monde présent a été fait. C'est en ayant l'œil fixé sur la fin qu'il faut juger la valeur de l'ordre. La sagesse divine est limitée par l'ordre, en ce sens que la fin choisie exige la mise en œuvre des moyens qui sont le mieux faits pour l'atteindre.

L'âme, dans la *Somme théologique*, est considérée comme la forme substantielle d'un organisme physique doué de vie raisonnable. Cette doctrine est mise en rapport avec la théorie scolastique de la matière première, substrat des choses corporelles. Cette doctrine de l'âme se présenterait sous des dehors bien matérialistes, si on perdait de vue que cette forme substantielle est à la fois immortelle et simple. Saint Thomas dit expressément que l'âme humaine douée d'intelligence est incorporelle, capable de subsister par elle-même, de sorte que l'âme raisonnable peut posséder l'être comme tel. Tout être sujet au devenir (*fieri*) est limité dans son être. L'âme n'a pas été faite d'éléments corporels préexistants, sinon elle serait corporelle elle-même. On ne peut pas non plus présupposer une matière spirituelle, sinon des substances spirituelles seraient sujettes à se transformer l'une dans l'autre. Voilà pourquoi l'âme ne peut avoir été appelée à l'existence que par un acte créateur. L'âme est immortelle, et on ne pourrait la concevoir douée d'attributs incompatibles avec l'immortalité. Ainsi l'âme occupe une place intermédiaire entre la vie organique et la vie purement immatérielle.

Dans sa philosophie de la connaissance, Thomas d'Aquin reconnait à l'âme un double pouvoir de connaître, dont l'un est sensible et l'autre suprasensible. Toute connaissance, dit-il, prend son origine dans les données sensibles ; mais il ajoute que cette perception sensible n'est pas la cause unique de nos concepts. Il rejette la théorie des idées innées. Dans l'intelligence il distingue une double faculté, l'intellect actif et l'intellect passif. Il enseigne dans les termes les plus absolus l'objectivité de la connaissance. L'univers pour lui se reflète d'une manière idéale et immatérielle dans l'esprit de l'homme, comme l'image d'une personne est réfléchie sur une plaque photographique. Tel est, en résumé, son point de vue épistémologique.

Ce qu'on appelle le destin n'est autre chose, pour saint Thomas, que la Providence divine dans ses vues et ses effets. Le résultat attribué au hasard doit être rapporté à cette cause ordonnatrice qui est la providence de Dieu. Il parle de Dieu-providence comme du Seigneur de l'univers qui dirige toute chose conformément à son plan éternel (*divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*).

Terminons cette étude par quelques remarques sur les traits généraux de cette imposante philosophie du moyen âge. Le caractère réaliste de cette philosophie est évident, et le réel pour saint Thomas est la mesure de nos représentations. Thomas complète dans un sens chrétien l'œuvre d'Aristote. Comme Aristote il revendique la supériorité de la vie contemplative : la contemplation est à la fois le bien suprême et la vérité suprême. Nous rencontrons chez Thomas d'Aquin une fusion de philosophie et de mysticisme. A la philosophie nous sommes redevables de son système philosophique, de sa théorie de la supériorité de l'intelligence sur la volonté, de l'ensemble des rapports qui unissent la raison au dogme. Au mysticisme nous devons sa théorie sur l'amour et sur les délices de la vision béatifique

de Dieu. La pensée de saint Thomas a été influencée par l'agnosticisme mystique de Denys l'Aréopagite dont il a perfectionné la doctrine. Son esprit semble divisé en deux compartiments, consacrés l'un à l'étude du divin, l'autre à l'étude des choses terrestres. Ce dualisme résulte d'un spiritualisme religieux si puissant qu'il a servi de base à tout son système. L'ontologie thomiste fait large le rôle de l'esprit. La doctrine de la création, en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu, n'est pas suspecte de panthéisme comme celle de certains de ses prédécesseurs ; elle présente le vouloir actif de la divinité comme la pensée qui fait et qui crée. L'idée de l'ordre, dominatrice au moyen âge, trouve chez Thomas d'Aquin son expression la plus symétrique et la mieux proportionnée. Il développe cette idée dans un grand système où les éléments nombreux et les plus divers sont mis en harmonie ; son génie systématique a su construire une synthèse générale du monde. Le christianisme est mis en étroits rapports avec la civilisation et la science telles qu'elles existaient de son temps. La grâce vient perfectionner la nature et non pas l'anéantir (*gratia naturam non tollit sed perficit*). Esprit directeur du christianisme de son temps, Thomas d'Aquin l'était en vérité, car la foi dirige les vues compréhensives de sa philosophie. En règle générale, il fait de la connaissance et de la raison théorique l'antécédent du vouloir et de la raison pratique : c'est là un des traits les plus significatifs de la philosophie thomiste. L'être de Dieu, la dépendance du monde vis-à-vis de lui et l'immortalité de l'âme sont pour Thomas d'Aquin des vérités que la raison peut découvrir. La raison précède la foi, et tout en affirmant l'indépendance de la raison, il affirme sa subordination vis-à-vis de la vérité révélée du christianisme. On pourrait à bon droit considérer que l'élévation de sa vie et la persévérance qu'il mit à mener à bonne fin son immense labeur sont non moins remarquables que sa supériorité au-dessus de son propre temps. C'est assurément un indice non équivoque de la haute

personnalité de saint Thomas incarnant les idées de son temps, que Dante se soit attaché de si près aux doctrines du Docteur angélique.

L'attitude hostile de saint Thomas vis-à-vis du platonisme le conduisit sans aucun doute à accentuer le caractère empirique de sa philosophie. Sur la suite de l'histoire de la pensée religieuse saint Thomas exerça une énorme influence, qu'on retrouve jusque dans la pensée dogmatique contemporaine, même dans le monde protestant. Mélanchton a largement contribué à ce résultat, en affirmant sa sympathie pour l'aristotélisme de saint Thomas. Parmi les autres penseurs qui ont été influencés par le philosophe d'Aquin on peut compter Spinoza, dont la philosophie morale et métaphysique est redevable à saint Thomas d'un grand nombre d'idées. Car la place occupée par saint Thomas dans l'histoire de la morale est non moins significative que dans l'histoire religieuse.

En concluant, nous dirons que le plus grand besoin du monde en ce moment est de voir surgir un Thomas d'Aquin, qui puisse faire pour le vaste corps de doctrines contemporaines ce que le Docteur angélique a fait pour la science du moyen âge : on ne peut certes rendre un plus bel éloge à l'œuvre de l'immortel philosophe.

D[r] James Lindsay,
à Kilmarnock.

Mélanges et Documents.

I.

L'Institut Carnegie.

Le monde entier est continuellement remué par l'écho des munificences que le grand Mécène américain distribue avec tant d'à-propos et de générosité, non seulement dans son pays d'adoption, mais aussi dans son pays d'origine, l'Ecosse. Le chiffre des millions qu'il a consacrés jusqu'à ce moment à l'édification de bibliothèques est fantastique. Il vient de donner une somme énorme pour permettre en quelque sorte à tout jeune Ecossais qui en manifeste le désir d'acquérir une instruction supérieure à l'Université d'Edimbourg. Il vient d'offrir au tribunal de la Paix de Lahaye de lui bâtir un palais et de le doter d'une bibliothèque. Ces deux donations ont été plus remarquées, parce qu'elles se sont manifestées en Europe ; or pareilles munificences sont coutumières aux Etats-Unis d'Amérique. Nous en ignorons beaucoup que nos journaux quotidiens ne prennent pas même la peine de mentionner comme fait-divers parce que... cela vient d'Amérique !

Carnegie est pourtant une personnalité bien attachante, et quiconque a lu son dernier livre qu'on vient de traduire en langue française, doit s'incliner devant cet homme de bien qui fait un si bel usage de la fortune colossale acquise par son travail et son génie extraordinaire des affaires commerciales. Ce que l'on ne sait guère en Europe, c'est que ce milliardaire est un philanthrope éclairé doublé d'un bon chrétien et qu'il ne souhaite rien autre que de mourir pauvre.

Il veut que sa fortune entière soit consacrée à répandre, par tous moyens, l'instruction parmi le peuple, en lui fournissant l'occasion d'acquérir les connaissances nécessaires à l'intelligence de ses besoins.

Au cours d'un voyage que j'ai fait en Amérique je n'ai pu résister à la tentation de me rendre à Pittsburg, la résidence de Carnegie, pour y visiter l'Institut qui porte son nom, et dont plusieurs amis américains m'avaient vanté l'organisation toute moderne.

Le milliardaire américain est un grand travailleur, et pour se reposer de ses labeurs il adore excursionner sac au dos par monts et par vaux, par dessus les montagnes, au travers des forêts. C'est un grand amoureux de la nature, et un ami dévoué des naturalistes. Le directeur du Muséum, professeur Holland, l'entomologiste distingué, est son compagnon habituel pour ces sortes d'expédition, son conseiller et son fidèle collaborateur. Quand après avoir visité l'Institut je retournai dans son bureau pour lui adresser mes félicitations et l'interroger sur sa genèse et son fonctionnement, voici à peu près en quels termes prime-sautiers et pleins de bonhomie il me conta les origines de l'établissement qu'il dirige :

« C'était par un splendide jour d'été. La lumière du soleil brillait à travers les arbres qui couvraient le sommet d'une montagne où nous nous reposions. Le sol tapissé de fougères nous apparaissait marqueté de taches de lumière et d'ombre, aux aspects continuellement changeants. Assis sur un tronc d'arbre abattu, l'homme dont le nom est porté aujourd'hui par une série d'institutions, qu'il a fondées avec une générosité plus que princière, me communiqua sa pensée et les plans qu'il avait conçu de réaliser dans la grande ville dont l'histoire et le développement ont été intimement liés à l'histoire même de sa vie et de son admirable carrière. « La bibliothèque d'Allegheny sera, dit-il, bientôt terminée, et il sera temps » que je songe à réaliser les plans que je nourris depuis longtemps » pour la ville de Pittsburg.

» J'avais d'abord pensé d'offrir à Pittsburg 1.250.000 francs pour » bâtir une bibliothèque, mais je veux augmenter ma donation et la » porter à 5 millions de francs. J'ai donné à Allegheny une salle » d'auditions musicales et une bibliothèque. Pour Pittsburg je veux » faire mieux et plus [1]. La bibliothèque sera certes toujours l'idée » dominante, mais je veux y adjoindre une galerie de beaux-arts » dans laquelle on pourra suivre le développement des beaux-arts » en Amérique et, en vue d'accroître parmi le peuple les connais» sances scientifiques, j'y ajouterai des locaux appropriés pour » toutes les sociétés de la ville qui dans ces dernières années ont » lutté pour répandre ces connaissances parmi nous. Ces sociétés » méritent d'être encouragées : je veux parler de notre Société des » Beaux-Arts, de la Société botanique de l'Ouest de la Pensylvanie, » de la Société microscopique de Pittsburg et de toutes nos autres » sociétés scientifiques.

1) Pittsburg et Allegheny sont deux villes voisines séparées seulement l'une de l'autre par une rivière. Elles forment réunies une agglomération d'environ 325.000 habitants.

» Unissez vos forces, et formez une société, que vous pouvez, si
» vous le voulez, appeler Académie des Sciences et des Beaux-Arts
» de Pittsburg, et je vous fournirai des locaux appropriés quand je
» bâtirai la bibliothèque de Pittsburg. Il sera plus commode de
» s'entendre avec une seule organisation centrale qu'avec une demi-
» douzaine de sociétés. Quelques-unes d'entre elles ont déjà formé
» des collections de livres, d'objets historiques, de spécimens d'his-
» toire naturelle. Il serait souhaitable que tous ces objets fussent à
» l'abri du feu dans un local spécial, car j'ai l'intention de bâtir un
» établissement où toutes ces collections ne pourront plus devenir
» la proie des flammes. Vos papillons, dit-il encore, y seront aussi
» en sécurité ». (Il faut savoir que le professeur Holland, le savant entomologiste, possède une des plus belles collections de Lépidoptères qui existent au monde.)

» Ce plan me fut donc exposé dans ses grandes lignes, tandis que les feuilles bruissaient et que les oiseaux chantaient au-dessus de nos têtes. »

Neuf ans après, le rêve était réalisé en fer, en pierre et en marbre. Le monument rêvé était debout dans la calme beauté de sa forme architecturale. Quand il fut présenté à la ville de Pittsburg par le généreux donateur, le 5 novembre 1895, il contenait tous les aménagements nécessaires à une grande bibliothèque, avec toute l'administration capable de diriger, de ce local central, une série de bibliothèques succursales. Ces dernières avaient été érigées par donation spéciale.

Le monument contenait en outre une salle pour auditions musicales qui est certainement une des plus parfaites du genre, une galerie des beaux-arts de nobles proportions, et enfin, formant l'aile sud, le Muséum. Dans cette dernière partie, au rez-de-chaussée un auditoire spacieux avait été aménagé avec tout le matériel nécessaire aux sociétés d'instruction, appareils de projection, etc. Ces sociétés s'étaient coalisées suivant le vœu du fondateur et avaient formé une association qui porte actuellement le nom d'Académie des Sciences et des Beaux-Arts de Pittsburg.

Avant l'ouverture du monument, l'Académie avait pris les dispositions nécessaires pour rassembler les objets et les collections qui devaient former le noyau du nouveau Musée. Le regretté Président, Dr Gustave Guttenberg, travailla avec une grande activité à placer tout ce matériel en bon ordre et fut aidé dans sa tâche par tous ses associés qui dépensèrent sans compter leur temps et leurs ressources personnelles pour organiser une exposition digne du monument.

Ce travail d'organisation et d'assemblage démontra, ce qui était

bien à prévoir dans une grande ville comme Pittsburg, quel choix considérable d'objets scientifiques se trouvait déjà rassemblé dans les mains de tous les particuliers qui possédaient le goût des sciences et des arts.

Des collections ethnographiques, minéralogiques, zoologiques d'un réel mérite, généreusement offertes par des citoyens de Pittsburg, et celles de l'Université de Pensylvanie, contribuèrent à remplir rapidement les armoires et à orner les salles de la nouvelle institution.

Quand donc le 5 novembre 1895 on ouvrit toutes larges au public les portes de l'Institut Carnegie, la splendeur et la munificence de la donation produisirent une profonde impression. La vive gratitude du peuple se changea en un véritable ahurissement, quand le donateur annonça à l'immense assemblée qui remplissait l'auditoire, qu'il avait résolu d'augmenter encore sa donation en dotant l'Institut d'un capital de 5 millions de francs dont les revenus annuels serviraient à enrichir les collections de la galerie artistique et du Muséum.

La garde de ce capital fut confiée à une commission composée de ceux qui avaient été chargés par le donateur de l'administration de l'Institut, et de dix-huit autres dont on connaissait la compétence pour promouvoir la culture esthétique et scientifique du peuple.

L'Académie des Sciences et des Beaux-Arts, tout en gardant son entière indépendance, adjoignit ses ressources au nouveau fonds pour organiser des conférences et des leçons populaires dans les salles de l'institution.

L'Institut Carnegie de Pittsburg est donc complexe et répond à un triple but : l'éducation artistique, intellectuelle et scientifique du peuple. Il est administré par un Comité de quarante membres qui se partagent en sous-comités spéciaux, pour la bibliothèque, la galerie des beaux-arts et le Muséum. L'éducation artistique se poursuit dans le grand auditoire où les virtuoses les plus en renom viennent donner des auditions de musique classique et religieuse. Toutes les semaines des organistes de talent y donnent des *recitals* sur l'orgue merveilleux qui orne cette vaste salle où plusieurs milliers de personnes trouvent aisément à se placer. La galerie des beaux-arts renferme des moulages en plâtre des plus beaux chefs-d'œuvre de l'antiquité, et des œuvres modernes de peintres américains dont le nom s'est imposé dans nos grandes expositions européennes.

Quand j'ai visité la galerie des beaux-arts, elle était occupée en grande partie par l'exposition de fin d'année scolaire que les écoles

de la ville y avaient organisée. Je suis resté stupéfait devant les dessins, les aquarelles, les études de peinture à l'huile, les plans, les travaux graphiques qui témoignaient de l'enseignement aussi solide qu'éclectique donné dans les écoles de Pittsburg.

Ce qui m'a le plus directement intéressé, c'est le Muséum d'histoire naturelle que j'ai visité en détail sous la conduite aussi éclairée que bienveillante du directeur.

Voici quel est le programme du Muséum. On y poursuit l'établissement de collections illustrant l'histoire naturelle et les ressources de la région dont Pittsburg est la métropole, des collections concernant l'histoire de la région, la préhistoire, les arts graphiques et textiles, les matériaux employés dans les diverses industries du pays et enfin l'organisation de conférences populaires sur les sciences naturelles, avec la coopération des membres de l'Académie des Sciences, ou de savants étrangers.

Le Musée n'est pourtant pas exclusivement régional ; les objets indigènes qui y sont exposés sont certainement en majorité, mais les collections générales visent au contraire à posséder le plus grand nombre possible de spécimens de la flore et de la faune du monde entier. Le tableau suivant pourra donner une idée exacte de la richesse des collections accumulées dans le court espace de six années.

Le Musée contient environ :

4.000	spécimens	de minéraux	
1.000	»	spécimens géologiques	
100.000	»	de plantes actuelles	
1.200	»	»	fossiles
2.400	»	d'invertébrés	»
5.800	»	de vertébrés	»
1.250	»	de porifères, échinodermes	
100.000	»	de mollusques	
2.000	»	de crustacés	
1.200	»	d'arachnides	
1.200	»	de myriapodes	
590.800	»	d'insectes	
1.800	»	de poissons	
1.750	»	de reptiles et batraciens	
9.000	»	d'oiseaux	
1.050	»	de mammifères.	

Ces collections ne forment pas un assemblage informe de spécimens, elles ont aux contraire une grande valeur scientifique ; elles

ont appartenu pour la plupart à des spécialistes distingués, à des savants de premier ordre qui ont consacré leur vie et leur science à les recueillir, les classer, les déterminer. Ce sont donc des matériaux d'étude de premier choix qui peuvent servir de points de comparaison et faire l'objet d'études scientifiques approfondies. On connaît leur origine : leur valeur vénale a été estimée par des personnes compétentes, et l'autorité scientifique des naturalistes qui les ont étudiées et déterminées est indiscutable.

Disons quelques mots de quelques-unes des plus intéressantes.

Tout d'abord l'anthropologie attire immédiatement l'attention du visiteur par une série de groupes représentant les races primitives qui ont vécu sur le sol de la Pensylvanie et les tribus indiennes qui occupaient le sol à l'époque de la conquête espagnole. La fameuse tribu des Sioux, qui est aujourd'hui presqu'entièrement éteinte, y est représentée par des moulages des beaux types de guerrier en grand costume de bataille, par des femmes dans leurs occupations journalières, préparant les peaux d'animaux, pulvérisant les céréales dans les instruments primitifs, modelant des poteries, ou occupées à la fabrication de vannerie. Un groupe représente la danse du serpent : un homme soupçonné d'un crime est soumis à une espèce de jugement de Dieu : il porte entre les lèvres un serpent venimeux dont la morsure est toujours mortelle : les juges sont assemblés près de lui et examinent le serpent qui mordra le supplicié pour lui donner la mort s'il est coupable, ou bien l'épargnera, s'il est innocent.

Dans les vitrines qui garnissent la salle où ces groupes sont exposés, on a étalé les costumes, les armes, les ustensiles de ménage, les instruments de travail, les spécimens de l'industrie primitive, les bijoux, etc. Bref, on a réalisé là une restauration complète de la vie des Peaux-Rouges. Le dessus de toutes ces vitrines est orné d'une superbe série de têtes moulées et colorées des anciennes tribus de Peaux-Rouges avec leurs tatouages singuliers et leurs coiffures particulières.

Les collections zoologiques sont présentées au public d'une manière particulièrement attrayante. On s'est vite rendu compte des défauts de nos vieilles méthodes européennes, qui consistent à accumuler côte à côte, espèces contre espèces, variétés contre variétés, en y ajoutant un nom latin plus ou moins baroque. Les Américains se sont dit avec raison que les collections générales de mammifères, d'oiseaux, n'avaient pour le gros public qu'un intérêt plutôt médiocre ; aussi se sont-ils abstenus de les exposer, voire même de les empailler. Les espèces exotiques, les variétés

sont conservées en peaux. Dans cet état elles sont plus faciles à manipuler par les spécialistes.

On n'expose en général que les types ou les espèces de la faune locale ou régionale, mais la méthode d'exposition est telle que tout visiteur y trouve à s'instruire et à former ses facultés d'observation, en s'arrêtant devant les groupes nombeux qui remplissent les salles.

Les groupes comprennent toute la famille de l'animal : le mâle, la femelle, les petits, présentés dans des attitudes caractéristiques, dans leur milieu naturel. Voici, par exemple, le groupe des cormorans : sur un fond de vase luisant, disséminées au milieu des roseaux qui en émergent, cinq familles sont représentées ; deux femelles couvent ; dans un autre nid des jeunes à peine éclos se trémoussent attendant la becquée ; dans un autre encore les jeunes plus âgés et plus agiles puisent en se disputant dans le filet que la mère porte sous son bec, et saisissent les poissons qu'elle a pêchés à leur intention.

A côté on peut admirer une famille de cailles qui se faufile dans l'herbe haute d'une prairie. Puis voici un pommier en fleurs, un vrai bouquet d'un blanc légèrement rosé tout recouvert d'oiseaux chanteurs. Le long d'une haie un chien de chasse arrête une compagnie de perdreaux. Deux bécasses sont blotties dans leur nid qui remplit le creux d'un vieux tronc d'arbre tout recouvert de mousse. Une bande de passereaux pille un cerisier chargé de fruits d'un beau rouge. Le père et la mère d'une espèce de fauvette américaine guident les premiers pas de leur progéniture et la nourrissent de larves d'insectes. — Un grand cerf mort au milieu d'une forêt est dévoré par des vautours.

Tous ces groupes forcent pour ainsi dire le visiteur à s'arrêter et à observer. J'en passe et des plus beaux. Ce sont des scènes prises sur le vif qu'on représente, et en sortant du Musée on emporte des données exactes sur les mœurs, le genre de vie, l'habitat, la famille des animaux qui sont exposés. Cette méthode est sans contredit de loin supérieure à la nôtre, car après s'être promené dans nos musées un quart d'heure devant des milliers de spécimens, après avoir lu des milliers d'étiquettes, après avoir été ébloui par le miroitement continu de l'infinie variété des couleurs, on sort le regard fatigué et la tête vide.

L'exposition des autres classes d'animaux vivants est toute conçue dans le même esprit et présentée avec la même méthode. Mais ce qui mérite une mention spéciale, c'est l'exposition d'anatomie et d'embryologie.

Une superbe série de modèles en papier mâché de dimensions

gigantesques permet au visiteur de se familiariser avec l'anatomie des types les plus connus des différentes classes d'animaux. Ces modèles démontables et composés de pièces articulées et superposées servent aux professeurs pour démontrer la structure, la disposition des organes caractéristiques des types les plus connus. Je note les suivants : la grenouille, un coléoptère, une abeille, une écrevisse, un ver à soie, un hanneton, un poisson, un limaçon, une sangsue, une ascidie, une étoile de mer, un ténia, un distome. Ces modèles composés avec un grand souci d'exactitude scientifique suppléent aux dissections qui sont impossibles à réaliser dans les cours d'histoire naturelle du degré moyen, et fixent dans la mémoire des enfants des images qu'il leur sera facile de retrouver plus tard, quand, dans leurs études universitaires, ils devront les chercher sur l'animal le scalpel à la main.

L'anatomie humaine est exposée de la même manière : les organes des sens, l'œil, l'oreille, le cerveau, les viscères principaux. L'anatomie comparée a été l'objet d'un soin tout particulier. Mentionnons les séries suivantes dont on saisira de suite la grande portée éducative : Une série de têtes, des types principaux du règne animal, tant vertébrés qu'invertébrés, avec pièces désarticulées et étiquetées avec soin. Les os de même origine embryologique portent tous une teinte spéciale ; les diverses pièces du squelette étant séparées, mais gardant vis-à-vis de leurs voisines une position telle qu'on puisse encore juger de leur assemblage en même temps que leurs rapports restent encore facilement saisissables. Une série compare le squelette de l'homme avec les grands anthropomorphes ; une autre démontre la dentition du cheval aux différents âges ; une autre encore donne une idée comparative des diverses formes de l'estomac, du cerveau, des membres, de la colonne vertébrale, etc.

Une science toute neuve qu'on a peu entrepris jusqu'ici de vulgariser en Europe, je veux dire l'embryologie, est mise dans le Musée de Pittsburg à la portée de tous d'une manière remarquable. Et c'est à bien juste titre, car il est peu de sciences sur lesquelles les idées du public soient aussi confuses que sur la science du développement des êtres, et il en est peu aussi qui demandent à être représentées d'une manière plus précise.

Tous les stades du premier développement de l'œuf, la formation des premiers feuillets, la répartition et l'agencement des tissus, les transformations que subissent les organes essentiels à la vie tels que le cœur, le cerveau, l'intestin, sont démontrés par de superbes séries de modèles en cire.

Les autres sciences naturelles sont traitées de la même manière ;

la paléontologie mérite une mention spéciale. Carnegie par des subventions particulières a payé les frais de plusieurs expéditions dans les riches régions fossilifères du Wyoming, où l'on a recueilli des restes fossiles de plusieurs grands Dinosauriens gigantesques dont on est occupé à faire le montage. Le Musée de Pittsburg contient un des plus beaux exemplaires de *Diplodocus longus*, animal fantastique dont le fémur seul mesure plus de deux mètres de longueur.

L'Institut Carnegie est devenu rapidement populaire dans l'agglomération de Pittsburg, ainsi qu'en témoigne le nombre de visiteurs qui a atteint environ le chiffre de 550.000 pendant l'année 1901. C'est certainement le musée des États-Unis qui a été le plus visité en proportion de la population de la ville où il se trouve. Il est pourtant situé dans un faubourg à une distance de plus d'une lieue du centre du mouvement. Le directeur du Musée s'est rapidement rendu compte du désavantage de pareille situation, et il cherche à y remédier en instituant des concours entre les élèves des écoles. Des prix sont décernés aux vainqueurs ; en voici la liste :

Pour les écoles du degré moyen :

En 4e année	1 prix de 125 fr.,	2 de 50 fr.,	5 de 25 fr.
» 3e année	1 » » 75 »	2 » 50 »	5 » 25 »
» 2e année	1 » » 75 »	2 » 50 »	5 » 25 »
» 1e année	1 » » 75 »	2 » 50 »	5 » 25 »

Pour les écoles primaires :

2	prix de	75 fr.
2	» »	50 »
2	» »	25 »
20	» »	10 »

Chaque concurrent est requis de faire une étude et une inspection générale du Musée ; il est prié d'amener ses parents, ses amis si cela lui convient, pour l'aider à mieux comprendre les explications et les étiquettes qui accompagnent les objets exposés.

L'élève, pour composition de concours, doit répondre à la question suivante : *Qu'est-ce que j'ai appris de cinq objets exposés dans le Musée Carnegie ?*

Cette question demande donc que les concurrents choisissent cinq objets qui les ont intéressés, qu'ils les décrivent, et qu'ils disent ce qu'ils en ont retenu.

La composition signée d'un pseudonyme est envoyée au directeur en même temps qu'une enveloppe portant sur le côté réservé à l'adresse le pseudonyme, l'école, la classe à laquelle l'élève appartient. On indique en outre à l'intérieur de l'enveloppe le nom véritable, l'adresse des parents, l'école, la classe et le nom du professeur.

Pour décerner les prix le jury ne tient pas seulement compte de l'écriture, mais surtout de l'orthographe, de la clarté de l'expression et des preuves de l'intelligence générale du sujet.

Les concurrents ainsi que leurs parents ou amis peuvent obtenir à la bibliothèque tous les livres, où ils complètent aisément les données forcément écourtées qui se trouvent sur les étiquettes. C'est un point d'honneur toutefois que la composition soit une œuvre personnelle de l'élève; si cette règle n'est pas suivie, la composition est annulée.

L'élève qui fait une demande de la circulaire où sont détaillées les conditions du concours, signe la déclaration suivante: « J'affirme par la présente que cette composition est mon œuvre personnelle, et a été écrite par moi ». En 1901, 401 compositions ont été remises.

Chaque année on publie un rapport, illustré du portrait des vainqueurs et des membres du jury, qui contient les noms de tous les concurrents arrangés par écoles, par classes, par sexes; avec les noms des professeurs et une statistique des objets qui ont été choisis pour la description.

Ce concours a eu pour résultat un accroissement rapide du nombre des visiteurs.

Un grand nombre de professeurs avec leurs élèves visitent le Musée. Le directeur met à leur disposition un auditoire ainsi que les objets qu'ils désirent expliquer à leurs auditeurs. Ce moyen permet de fixer l'attention des élèves sur un seul objet qu'on leur présente à tous simultanément. Cette méthode est beaucoup plus instructive que celle suivie par nos professeurs au Musée de Bruxelles. Nos enfants y sont massés dans des couloirs trop étroits pour leur nombre, où ils se trouvent en face de vitrines bondées de spécimens. Il faut toujours un certain temps avant que tous les élèves soient parvenus à découvrir au milieu des autres étiquettes, celle de l'animal qui fait l'objet de la leçon. Il est absolument certain que la moitié d'entre eux ne trouvent pas les objets dont on leur parle.

Le directeur me disait en outre que les pièces anatomiques, ostéologiques ont été l'objet du plus grand nombre de demandes de la part de professeurs, d'étudiants des écoles professionnelles et supérieures. On se rendait bien compte, ajoutait-il, que les auditeurs éprouvaient plus de plaisir à étudier les pièces exposées qu'on peut

retourner sous toutes les faces, plutôt que les images les plus fidèles. Au surplus, le personnel du Musée, le directeur et les curateurs se joignent souvent aux professeurs pour les aider dans leurs démonstrations. Ce personnel est donc un véritable corps enseignant, qui ne se borne pas à conserver les objets exposés. Les Américains ont substitué le terme de *curateur* à celui de *conservateur*, ils ont soin des objets qui leur sont confiés mais ils veillent surtout à ce qu'ils servent à l'éducation et à l'instruction des visiteurs. Le terme *conservateur* que nous employons indique bien l'état d'esprit de nos hommes de Musée : ils conservent avant tout et, pour bien conserver, ils veillent surtout à ce que personne ne touche aux objets. On les expose, certes, et on les laisse surtout dans les vitrines.

Le Muséum Carnegie est devenu le grand coopérateur de tous les établissements d'instruction de Pittsburg dans l'éducation scientifique des écoles, grâce à l'initiative éclairée du directeur Holland, qui a organisé cette coopération. Pour faciliter la tâche des professeurs d'enseignement secondaire et primaire, il a fait préparer une série de petites collections d'oiseaux, de mammifères, de reptiles, d'insectes les plus communs. Elles sont placées dans de petites vitrines facilement transportables ; chaque espèce est soigneusement étiquetée et accompagnée d'une petite notice. Ce sont de véritables collections ambulantes, qu'on porte d'une école à une autre, que les maîtres peuvent conserver pendant un temps déterminé. Grâce à son affabilité, le directeur est parvenu à grouper au Muséum toutes les sociétés scientifiques de la ville, Académie des Sciences, Société de microscopie, Société de botanique, etc. ; elles y ont leurs bibliothèques, leurs collections, leurs locaux de réunion ; le directeur leur a fourni des auditoires, des laboratoires et toutes les facilités possibles de travail.

Non content de s'attacher les naturalistes adultes et de les aider dans leurs recherches, il veut aussi former une génération de jeunes naturalistes, en développant chez les jeunes gens le goût des recherches scientifiques. Dans ce but il a fondé un club qui se réunit tous les samedis après-midi. A chaque séance, un des membres lit un travail personnel sur un sujet librement choisi dans l'une ou l'autre branche de l'histoire naturelle. Les curateurs du Muséum leur donnent des leçons familières, des conférences sur les diverses matières de leur compétence.

Le taxidermiste en chef leur donne une série de séances pratiques pour leur apprendre l'art de dépouiller les animaux, de conserver et de monter les peaux de mammifères et d'oiseaux. Un entomologiste guide les collectionneurs d'insectes, un autre s'est chargé de diriger

les recherches des amateurs de géologie, de minéralogie, de botanique, etc. Pour récompenser les jeunes gens de leurs efforts cinq prix ont été institués : on les accorde à celui qui a écrit le plus beau mémoire, à celui qui a le plus bel herbier, la plus belle collection de peaux d'animaux, la plus belle collection de minéraux, à celui qui a fait la plus belle description d'une des antiquités de la région. Le club est prospère, car il compte actuellement plus de 200 membres.

L'Institut Carnegie est donc un merveilleux exemple de ce que peut l'initiative d'un homme éclairé, aidé de quelques compagnons de bonne volonté ! L'influence qu'il a sur toute la ville de Pittsburg est incommensurable ; c'est pour cela que j'ai cru bon de le faire connaître en Belgique, où le public est, hélas ! trop indifférent au mouvement scientifique du pays. On est habitué chez nous à laisser toute initiative au Gouvernement ou aux grandes administrations, et il arrive malheureusement trop souvent que les meilleures volontés se heurtent à la routine ou à l'omnipotence d'un retardataire. Quand donc verrons-nous chez nous toutes les bonnes volontés et tous les travailleurs se concentrer dans une pensée commune de faire le bien et d'aider l'éducation populaire? Nous sommes trop divisés par l'esprit de parti, et nous manquons de personnalités suffisamment impartiales pour pouvoir faire appel à toutes les sociétés savantes.

Quand verrons-nous apparaître sur le sol belge un Carnegie inspiré par un Holland ?

Dr Hector Lebrun.

II.

CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE.

Concours. — En sa séance du 11 juillet, l'Académie des sciences morales et politiques de Paris avait à décider de l'attribution du *prix Jean Reynaud* (10.000 fr.) destiné au travail le plus méritant pendant une période de cinq ans. Sur la proposition du rapporteur M. Boutroux, l'Académie a décerné le prix à M. Charles Adam, Recteur de l'Académie de Nancy, et à M. Paul Tannery pour leur édition des œuvres de Descartes.

— L'Académie des sciences morales et politiques de Paris a adopté, en sa séance du 28 novembre, comme sujets de prix : 1° pour le prix Victor Cousin (valeur 4000 fr.) à décerner en 1905 : *Les*

cosmogonies grecques; 2° pour le prix du budget (valeur 2000 fr.), à décerner en 1907 : *Étudier les principales théories de la logique contemporaine.*

Les mémoires devront être déposés au Secrétariat de l'Institut respectivement le 31 décembre 1904 et le 31 décembre 1906, termes de rigueur.

— L'Académie des sciences de Berlin a remis au concours la question suivante : *Faire l'histoire du développement du système de Hegel.* Le prix à décerner est de 2000 Mk. ; le mémoire peut être rédigé en allemand, en anglais, en français, en italien ou en latin (terme de rigueur : fin 1905).

— L'Académie royale de Belgique (Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques) rappelle dans son *Bulletin* (n° 7, 1903) le programme du concours de l'année 1904, avec ces sujets intéressant la philosophie ou l'histoire de la philosophie : *Histoire des hérésies cathares en Occident, du XIe au XIIIe siècle* (Prix : 800 fr.) ; *La nature de l'espace, d'après les théories modernes depuis Descartes* (Prix : même valeur) ; *Exposer et apprécier le déterminisme entendu dans son acception la plus générale et considéré dans ses diverses applications aux sciences naturelles, morales et sociales* (Prix: 1000 fr.). L'Académie a mis au concours pour l'année 1905 une seule question d'ordre philosophique : *Exposer et critiquer la théorie de la connaissance et de la certitude de M. Charles Renouvier* (Prix : 600 fr. ; terme de rigueur : 1er novembre 1904), et pour la huitième période (1905-1906) du prix de philologie classique fondé par M. Joseph Gantrelle, un sujet intéressant l'histoire de la philosophie grecque : *Faire un recueil des fragments philosophiques de Porphyre le Néo-Platonicien* (Prix : 3000 fr.). Ne sont admis à ce dernier concours que les auteurs belges, à l'exclusion des membres et des correspondants de l'Académie : les mémoires, qui peuvent être rédigés en français, en néerlandais ou en latin, doivent être remis avant le 31 décembre 1906.

Fondation. — L'an dernier, M. Samson de Bruxelles a légué par testament à l'Académie des sciences de Munich, une somme d'un demi-million de marks. Le généreux donateur allemand veut encourager les recherches de morale individuelle et sociale ainsi que d'histoire de la morale.

Congrès. — On se souvient du Ier Congrès international de philosophie tenu à Paris en 1900.

Une Commission permanente et internationale d'organisation y

avait été instituée ; elle se compose d'une trentaine de membres qui sont pour les pays de langue française : MM. Bergson, Boutroux, Couturat (Paris), Dwelshauwers (Bruxelles), Gourd (Genève), Léon (Paris), Mansion (Gand), Remacle (Hasselt). Sur la demande de la Commission, le prochain Congrès international aura lieu à Genève en 1904, du 4 au 8 septembre, sous la présidence d'honneur de M. Ernest Naville, et sous la présidence effective de M. le professeur J.-J. Gourd.

Les travaux du Congrès se feront soit en des séances générales, soit en des séances de sections dirigées par des présidents de section; les sections pourront, le cas échéant, se subdiviser en sous-sections. Elles seront au nombre de cinq : *Histoire de la philosophie.* — *Philosophie générale et psychologie.* — *Philosophie appliquée* (morale, esthétique, philosophie sociale, philosophie de la religion, philosophie du droit). — *Logique et philosophie des sciences.* — *Histoire des sciences.*

Les deux dernières sections qui n'en faisaient qu'une seule au premier Congrès de philosophie, ont été dédoublées pour répondre à un désir manifesté à cette réunion. Dans la pensée du Comité d'organisation, la section de *Logique et de philosophie des sciences* serait réservée aux communications et aux discussions concernant les questions de méthode et de théorie de la connaissance scientifique ; la section d'*Histoire des sciences* s'adresserait au contraire aux savants qui désirent une occasion de traiter librement des questions purement historiques, qu'ils aient d'ailleurs ou non des préoccupations philosophiques particulières. Aussi, la section se présente-t-elle comme le IIIe Congrès international d'histoire des sciences, organisé au reste avec le concours et sous la direction de la Commission internationale permanente nommée par la section correspondante du Congrès des sciences historiques de Rome 1903 ; et c'est à M. Paul Tannery, Directeur des Tabacs, à Pantin (Seine), que les communications relatives à la section d'histoire des sciences doivent être adressées.

Les séances générales du Congrès de philosophie seront exclusivement occupées par la discussion de questions fixées d'avance par le Comité d'organisation et qui sont : I. *Le rôle de l'histoire de la philosophie dans l'étude de la philosophie* (rapporteur : M. E. Boutroux, Paris) ; II. *La définition de la philosophie* (rapporteurs : M. L. Stein, Berne et M. Gourd, Genève ; III. *L'individuel et le social* (rapporteurs : M. Pareto, Lausanne et M. De Greef, Bruxelles) ; IV. *La finalité en biologie et le néo-vitalisme* (rapporteurs : M. Reinke, Kiel et M. Isvett, Varsovie).

Les communications faites au Congrès de philosophie en dehors des rapports, ne pourront pas durer plus de quinze minutes. L'allemand, l'anglais, le français et l'italien seront reconnus comme les langues officielles du Congrès. Le prix de la carte de membre du Congrès est de 20 fr. Toutes les communications concernant le Congrès doivent être adressées au secrétaire général, M. Ed. Claparède, 11, Champel, Genève.

La *Revue de métaphysique et de morale* (Paris, Librairie Colin) fera paraître un numéro exceptionnel qui contiendra les travaux du Congrès.

— Du 2 au 9 avril, s'est tenu à Rome le CONGRÈS INTERNATIONAL DE SCIENCES HISTORIQUES. La septième section était consacrée à l'histoire de la philosophie, de la pédagogie et des religions et présidée effectivement par MM. les professeurs Stein de Berne et Lasson de Berlin. Outre un grand nombre de communications relatives à l'histoire de la philosophie, trois sujets furent spécialement traités et discutés à la section.

Le premier rapporteur, M. le professeur Barzelotti de Rome, s'est longuement occupé de *quelques règles directrices dans la conception contemporaine de l'histoire dont il reste à faire une application rigoureuse à l'histoire de la philosophie, spécialement pour l'époque qui va de la Renaissance à Kant*. L'histoire de la philosophie, dit-il, doit être traitée aujourd'hui comme une science proprement historique et critique ; et au point de vue constructif et systématique, il faut se préoccuper des attaches qui lient la pensée philosophique à la civilisation correspondante, à ses facteurs religieux, nationaux, économiques. M. Barzelotti constate que les initiateurs de cette conception de l'histoire de la philosophie ne l'appliquent pas toujours dans leurs ouvrages. C'est ce qu'il essaie de montrer pour la philosophie moderne antérieure à Kant. Pour cette époque, il propose de substituer à la division favorite des systèmes en lignées rationaliste et empiriste, une classification nouvelle, qui range d'une part les nations latines avec leur métaphysique de la *science*, et d'autre part les nations germaniques avec leur métaphysique de la *conscience*.

La seconde question mise à l'ordre du jour et traitée par M. le professeur Tocco, concernait *les moyens les plus efficaces pour provoquer des travaux monographiques sur l'histoire de la philosophie de la Renaissance* (par exemple, sur Cardanus, Pic de la Mirandole, Paracelse, Campanella, etc.). Cette question fut enveloppée dans un même ordre du jour avec le troisième sujet d'ailleurs connexe (publication d'un *corpus philosophorum des humanistes*

byzantins inédits et dispersés dans les bibliothèques et les archives italiennes) et développé par M. le professeur Stein.

La section adopta la résolution suivante : « Le Congrès international de sciences historiques souhaite que le Gouvernement italien — qui a bien mérité des études de l'histoire de la philosophie de la Renaissance par la publication des œuvres de Bruno, de Galilée et par la réédition déjà commencée de Léonard de Vinci, — unisse ses efforts à ceux des plus importantes Académies de l'Europe, pour promouvoir la publication d'un *corpus* des écrivains byzantins de la Renaissance et pour provoquer les meilleures et les plus complètes monographies sur les philosophes et les savants de la Renaissance, tels que Cesalpino Cardano. A cette fin, les Académies devraient formuler un programme de travaux coordonnés en indiquant les moyens les plus appropriés à sa réalisation ».

— L'*Archiv für die gesammte Psychologie* annonce un CONGRÈS DE PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE à Giessen (Hesse) pour la date du 18 au 20 avril. Ce Congrès où la langue allemande sera seule admise et auquel on joindra une exposition d'appareils de psychologie expérimentale, est préparé par un comité local composé de MM. les professeurs Groos, Siebeck et Sommer.

— La GÖRRESGESELLSCHAFT, la société scientifique de l'Allemagne catholique, a tenu sa réunion annuelle à Strasbourg du 7 au 8 octobre. A la section philosophique que présidait M. le professeur Bäumker, M. le professeur Pohle a fait rapport sur le *Philosophisches Jahrbuch*, revue trimestrielle fondée et soutenue par la Société. MM. les professeurs Baur (Tubingue) et Lange (Strasbourg) y ont étudié la notion de substance et la philosophie de l'actualité ; Kant et les preuves de l'existence de Dieu. Ce dernier sujet a donné lieu à une vive discussion sur l'apologétique française contemporaine. Y sont intervenus M. le professeur Schanz (Tubingue) et le président de la section. Enfin la réunion générale de clôture a été marquée par une conférence de M. le professeur Wittmann (Eichstätt) sur le problème du devoir.

Anniversaires et jubilés. — Le 12 février 1904 a marqué le centième anniversaire de la mort de KANT. L'événement a été célébré avec solennité dans plusieurs universités allemandes, surtout à Königsberg. En présence de M. Studt, le ministre des cultes, de M. von Moltke, le gouverneur de la province et de nombreuses députations, on a inauguré une plaque commémorative. Le bourgmestre de Königsberg a remis, de la part de la

ville, une somme de 10.000 Mk. dont les intérêts serviront à récompenser annuellement, au jour anniversaire, le meilleur travail d'ordre philosophique écrit par un étudiant de l'Université.

La *Königsberger Hartunsche Zeitung* a profité de cette date pour prier des personnalités en vue d'apprécier « individuellement » le grand philosophe.

Le journal a publié les réponses qui lui sont parvenues, entre autres, celles du secrétaire d'Etat M. Posadowsky et du chancelier de l'Empire, le comte Bülow. Ce dernier exige du « véritable kantien » « beaucoup de modestie, beaucoup d'humilité dans la reconnaissance des limites imposées à la raison, beaucoup de respect en présence des énigmes éternelles ». Considérant que « la philosophie de la conscience prussienne du devoir est contenue dans les écrits du grand citoyen de Königsberg, que l'esprit de l'impératif catégorique a animé les batailles des guerres d'affranchissement, contribué à la grandeur de la Prusse et à l'unité de l'Allemagne, et, qu'on ne saurait s'en passer ni aujourd'hui ni dans la suite, le chancelier fait sien le cri qui repassa naguère par les rangs des philosophes de profession : retournons à Kant ! »

A cette occasion, la *Revue de métaphysique et de morale* publiera un numéro extraordinaire consacré tout entier à la mémoire du grand philosophe, et auquel collaboreront de nombreux savants français, allemands, anglais et italiens.

De leur côté, les *Kantstudien* ont paru le 12 février en un numéro de fête de 351 pages. Il contient, outre trois portraits artistiques de Kant et une reproduction de sa maison de Königsberg, les études suivantes : I. *Kant*, par Liebmann (poésie); II. *Nach hundert Jahren*, par Windelband (examine la situation présente du criticisme et détermine les directions dans lesquelles il faut travailler à le développer pour qu'il corresponde aux besoins intellectuels d'aujourd'hui) ; III. *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, par E. Troeltsch (monographie de longue haleine et très soignée qui traite aussi de la philosophie de l'histoire chez Kant) ; IV. *Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis*, par F. Heman (étude fort intéressante. Laissant la 1re édition de la *K. d. r. V.* avec son phénoménisme excessif, il faut développer la philosophie de Kant d'après la 2e édition, et l'interpréter dans un sens non idéaliste qui soit d'accord avec tout le système. Telles sont d'ailleurs les dernières intentions de Kant manifestées principalement dans le premier paquet — en réalité le dernier — de ses notices manuscrites publiées par Reincke de 1882 à 1884. Kant y a déposé, selon ses propres expressions, les matériaux d'un « système de philosophie pure », « de philosophie

transcendantale » dont il avait déjà auparavant l'idée et que le « système de l'idéalisme transcendantal » de Schelling paru en 1800 l'avait amené à développer. M. Heman insiste sur la portée et sur l'actualité d'une telle philosophie transcendantale) ; V. *Die Persönlichkeit Kants*, par B. BAUCH ; VI. *Kants Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart*, par F. STAUDINGER (après avoir fait connaître l'attaque d'inspiration kantienne menée par Natorp surtout dans sa *Sozialpädagogik*, contre la pédagogie herbartienne, expose et discute les critiques qu'il s'est attirées de la part d'Otto Willmann et des herbartiens Flügel, Just et Rein) ; VII. *Herder und Kant an ihrem 100jährigen Todestage*, par E. KÜHNEMANN ; VIII. *Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant*, par A. RIEHL ; IX. *Zum hundertjährigen Todestage Kants*, par F. PAULSEN (préface à la 4e édition de son *Kant*) ; X. *Emerson und Kant*, par G. RUNZE ; XI. *Kant im Spiegel seiner Briefe*, par F. A. SCHMIDT ; XII. *Die neue Kant-Ausgabe und ihr erster Band*, par v. ALSTER ; XIII. *Erklärung der vier Beilagen*, par H. VAIHINGER ; XIV. *An die Freunde der kantischen Philosophie*.

Le directeur, M. le professeur Vaihinger de Halle, a proposé la fondation d'une « Société Kant » et la création d'un fonds spécial, qui doit assurer l'existence des *Kantstudien* et profiter, d'une façon générale, aux recherches relatives à Kant. La première réunion générale de la Société aura lieu chez M. le professeur Vaihinger à la date du 22 avril. Ajoutons que la Société comprend des membres perpétuels payant en une fois au moins 25 Mk. et des membres payant annuellement 20 Mk. Ceux-ci reçoivent gratuitement les *Kantstudien*.

— L'historien bien connu de la philosophie grecque, M. le professeur ED. ZELLER, a fêté le 22 janvier son quatre-vingt-dixième anniversaire. Le jubilaire, cinq fois docteur, a successivement enseigné aux Universités de Tubingue, de Bonn, de Marbourg, de Heidelberg et de Berlin. Émérite depuis l'année 1894, il vit aujourd'hui retiré à Stuttgart.

Nominations. — M. EUCKEN a décliné l'offre qui lui avait été faite, de passer de l'Université de Iéna à celle de Tubingue, où il aurait remplacé M. le professeur v. SIGWART qui a pris sa retraite.

— M. G. WYROUBOFF, ancien directeur avec Littré de la revue *Philosophie positive*, est appelé à occuper au Collège de France la chaire d'Histoire générale des sciences devenue vacante par la mort de M. PIERRE LAFFITTE.

— Un des plus célèbres pédagogues allemands, M. le professeur WILLMANN de l'Université allemande de Prague, a été admis à l'émé-

ritat en mai 1903. Né à Lissa en Posnanie le 24 avril 1839, il fit ses études aux universités de Breslau, de Berlin et de Leipzig et fut nommé en 1872 à la chaire de philosophie et de pédagogie nouvellement créée à Prague.

Nécrologie. — M. M. Lazarus est mort le 13 avril 1903, à l'âge de 79 ans. S'étant fixé à Berlin en 1850, il devint en 1860 professeur à l'Université de Berne, en 1873 professeur honoraire à l'Université de Berlin. Auteur de plusieurs ouvrages (notamment son *Leben der Seele*, Berlin 1856-1857, 3e édit. en 3 vol. 1883 sqq.), il s'est fait surtout connaître comme l'initiateur de nouvelles recherches psychologiques sur la vie propre des nations, recherches qu'il coordonna sous le titre de *Völkerpsychologie*. Avec Steinthal il fonda en 1859 et publia jusqu'à sa disparition (1890) la *Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft*.

— Le 1er septembre 1903 est mort, dans sa retraite de Prades, un philosophe des plus influents et des plus féconds, le protestant Charles Renouvier.

Né à Montpellier en 1815, il s'adonna au sortir de l'École polytechnique (1836) à la culture de la philosophie. Il prit également une part active au mouvement républicain et social de l'époque (1848) : à preuve son *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848) qui occasionna la chute du ministre Carnot. Ensuite rentré dans la vie privée, M. Charles Renouvier s'attacha à développer dans toutes ses parties, un kantisme dépouillé de ses contradictions. Il exposa son néo-criticisme phénoméniste dans ses *Essais de critique générale*, publiés à Paris de 1854 à 1864 en quatre volumes aujourd'hui presque introuvables (1. *Logique*, 1854 ; 2. *Psychologie rationnelle*, 1859 ; 3. *Principes de la nature*, 1864 ; 4. *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, 1864), puis en seconde édition fort remaniée (celle-ci en neuf volumes), de 1875 à 1896. Avec la *Science de la morale* parue en 1869, les *Essais* représentent l'œuvre capitale du néo-criticiste français.

Cependant, pour connaître le développement réel de sa doctrine et les aspects nouveaux qu'elle a pris dans la suite, il importe de consulter également ses dernières publications, parmi lesquelles nous relevons : *La nouvelle Monadologie* en collaboration avec L. Prat (1899), *les Dilemmes de la métaphysique pure* (1900) et *le Personnalisme* (1903).

Outre ces écrits considérables, M. Renouvier a donné nombre d'articles dans la *Critique philosophique*, revue d'abord hebdomadaire, ensuite mensuelle, qu'il dirigea avec M. Pillon de 1872 à 1899

(45 vol. in-8°). Ce dernier ressuscita en 1890 l'*Année philosophique*, qui avait paru une première fois en 1868 et en 1869 et à laquelle M. Ch. Renouvier n'a pas cessé de collaborer.

Pour le fond de la doctrine néo-criticiste, nous renvoyons le lecteur à l'étude que lui a consacrée M. E. Janssens (*Revue Néo-Scolastique*, 1905, pp. 590-594).

— Né à Aberdeen en 1818, Alexandre Bain s'est éteint le 18 septembre dans sa contrée natale, après avoir exercé par son associationnisme fort personnel une influence considérable, en Angleterre comme en France. Fils d'un tisserand, il se fit bientôt remarquer par ses rares talents à l'Université d'Aberdeen. Il y occupa quelque temps une chaire de logique. Ses principaux ouvrages sont : *The senses and the intellect* (1re éd., 1855), *The emotion and the will* (1re éd., 1859), ensuite *The mental and moral Science*, *Logic deductive and inductive*, *Mind and Body*, *The Education as a Science*. Sauf le troisième, tous ces ouvrages ont paru en traduction française. On doit encore à M. Bain la fondation en 1876 du *Mind*, l'unique revue philosophique de l'Angleterre, qui fut sa propriété exclusive pendant seize ans.

— Herbert Spencer est mort le 8 décembre, en sa retraite de Brighton. Il était fils d'un instituteur et naquit à Derby en 1820. Dès 1860, il avait annoncé dans son plan général l'œuvre maîtresse à laquelle il allait consacrer une vie qui ne connut pas, grâce à la générosité d'intelligents bienfaiteurs, les soucis matériels et pécuniaires de l'existence. En 1896 son *Système de philosophie synthétique* était complet. Il comprend : les *Premiers Principes* (1862), les *Principes de Biologie* (1864-1867), les *Principes de Psychologie* (1855), les *Principes de Sociologie* (1876-1896), les *Principes de Morale* (1879-1891). A ces ouvrages s'ajoutent beaucoup d'autres, notamment : la *Classification des sciences* avec l'exposé justifié des *dissentiments de l'auteur avec la philosophie de M. Comte* (1864), l'*Education intellectuelle, morale et physique* (1861), l'*Etude de la sociologie* (1875), les *Essais scientifiques, politiques et spéculatifs* (1858-1865), son dernier ouvrage intitulé *Faits et commentaires* (1902) ainsi qu'une *Sociologie descriptive*, publiée en collaboration avec divers auteurs. La plupart de ces ouvrages ont été traduits en français par MM. Ribot, Cazelles, Espinas, Burdeau, Castelot, de Varigny (librairies Alcan, Guillaumin), les *Premiers Principes* par M. Guymiot, d'après la 6e édition définitivement remaniée (Paris, Reinwald, 1902). M. Howard Collins a résumé l'œuvre du philosophe anglais dans son *Epitome of the synthetic philosophy* (Londres,

1879) préfacé par Herbert Spencer et traduit en français par de Varigny.

— Après M. Laffitte, deux autres philosophes français sont décédés au cours de l'année passée : en mai M. Murisier, professeur à l'Université de Genève ; le 10 juin M. Bernard Perez, né à Tarbes en 1836, auquel on doit un grand nombre d'ouvrages de pédologie et de pédagogie ; et en novembre le spiritualiste J. Alaux qui professa à l'Académie de Neuchâtel et finalement à la Faculté des Lettres d'Alger.

— En Italie sont décédés : au cours de l'année passée, M. Giovanni Bovio, auteur de plusieurs ouvrages relatifs à la philosophie du droit ; le 30 mars, à Rome, M. Icilio Vanni, qui s'est adonné au même genre d'études ; le 20 juillet, à Salaparuta, Mgr Vincent di Giovanni, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Palerme ; et en février 1904, M. Antonio Labriola, représentant du matérialisme historique et professeur à l'Université de Rome.

— A la date du 4 février 1903, est mort M. Ritchie, professeur à l'Université de St. Andrews (Angleterre). Le défunt qui appartenait à l'école néo-hégélienne du philosophe Green, a principalement écrit sur la morale et la politique.

Revues. — M. le Docteur Paul Valentin (71, Faubourg Saint-Honoré, Paris) qui dirigea jadis la *Revue de psychologie clinique et thérapeutique*, a fait paraître, le 1er mai 1903, un nouveau périodique intitulé *La vie normale*. Le journal publié en fascicules mensuels (sauf août et septembre) de 32 pages, « sera l'organe de ses doctrines et de sa pratique personnelle. Il ne s'adresse plus, cette fois, à un groupe restreint de spécialistes, mais à tous les esprits cultivés que passionnent les choses de la science ». Son programme comporte la psychologie masculine et féminine, la psychologie de l'enfant, la psychologie clinique et thérapeutique, la psychologie criminelle et sociale, l'hygiène nerveuse et cérébrale, etc. Le prix de l'abonnement annuel est de 25 francs pour l'étranger.

— Sous le titre *Journal de psychologie normale et pathologique*, MM. les Docteurs Pierre Janet et Georges Dumas ont commencé avec l'année courante la publication « d'une sorte de *Centralblatt* pour tous ceux qui s'intéressent aux études de psychologie normale et pathologique. Les médecins et en particulier les aliénistes y trouvent toutes les études et recherches faites par les psychologues de laboratoire et les physiologistes ; ceux-ci, à leur tour, y trouvent toutes les observations pathologiques indispensables pour leurs études ». La revue, qui paraît tous les deux mois,

comprend, outre une première partie remplie d'expériences pathologiques et d'observations intéressantes, une bibliographie méthodiquement groupée de psychologie normale et de psychologie pathologique. Le prix de l'abonnement (Paris, librairie Alcan) est réduit de 14 à 12 fr. pour les abonnés de la *Revue philosophique*.

Rappelons, à cette occasion, qu'outre les deux nouvelles revues, il paraît en langue française quatre périodiques d'ordre psychologique : les *Annales des sciences psychiques* de M. Dariex depuis 1891 (Alcan, Paris), l'*Année psychologique* de M. Binet depuis 1895 (Schleicher, Paris), le *Bulletin de l'Institut psychique international* depuis 1900 (Alcan, Paris) et les *Archives de psychologie de la Suisse romande* de MM. Flournoy et Claparède depuis 1901 (Kündig, Genève).

— La *Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane* (Leipzig, Voss), le *Mind*, et la *Revue des Questions scientifiques* viennent de publier des tables consacrées respectivement aux vingt-cinq premiers volumes, aux années 1892-1905 et aux cinquante premiers volumes (1877-1901).

— Depuis janvier paraît à Saint-Pétersbourg une *Revue de psychologie, d'anthropologie criminelle et d'hypnotisme*, publication mensuelle dirigée par MM. Bechterew et Sserebrenikow, ainsi qu'un recueil annuel l'*Année philosophique*, organe de la Société philosophique de l'Université et rédigé par MM. Debolsky, Koloubkovsky et Radlov.

— MM. Ward et Rivers viennent de fonder le *British Journal of Psychology* (Londres, chez Clay et Fils), tandis que le *Journal of comparative neurology* élargit son programme. Il s'appellera dorénavant *Journal of comparative neurology and psychology* et aura à sa tête MM. Herrick, Strong et Yerkes (Granville, Ohio).

— Depuis avril paraît chez Engelmann à Leipzig, l'*Archiv für die gesammte Psychologie* qui continue, non sans en développer le plan, les *Philosophische Studien* de Wundt. La première livraison de la nouvelle revue contient, sous la plume de M. Meumann, une remarquable introduction dont nous extrayons ces idées essentielles qui feront comprendre son programme.

Etant données les diverses tendances, les unes expérimentales, les autres introspectives, associationistes, thomistes et critiques qui ont préparé ou qui représentent la psychologie contemporaine, l'auteur constate qu'à la défiance de jadis ont succédé en Allemagne une estime et une utilisation de plus en plus considérables des données médicales, et de la méthode psycho-pathologique représentée par Maudsley, Taine et Ribot. De plus, la psychologie

expérimentale a surmonté les nombreuses difficultés — intrinsèques et extrinsèques — du début. Tandis qu'elle triomphait de la psychophysique que Fechner avait limitée d'une façon exclusive à l'étude des phénomènes psychiques élémentaires, des impressions et de leurs corrélations, les partisans de la méthode introspective ont mis à profit les méthodes et les ressources de la psychologie expérimentale.

On s'est donc rapproché et mieux entendu sur les méthodes et sur les points originaires de divergence, puisque, aujourd'hui, on a recours à l'expérimentation psychologique même et surtout dans l'étude des faits plus compliqués et des facteurs fondamentaux de la vie psychique. En même temps, les méthodes de la psychologie nouvelle ont été appliquées et adaptées, pour autant que possible, à la pédagogie psychologique, à l'esthétique, à la morale et à la logique.

Aussi l'*Archiv* voudrait-il, à titre de revue psychologique générale, représenter l'ensemble de tous ces divers domaines et convier tous les spécialistes à une sorte de travail en commun. Il fait ainsi entrer dans ses cadres la psychologie individuelle avec ses nombreuses parties, la psychologie des peuples, les applications de la psychologie (pédagogie, esthétique, morale, logique, théorie de la connaissance), ses sciences limitrophes et auxiliaires ainsi que son histoire. Sur toutes ces matières l'*Archiv* publie non seulement des travaux originaux, mais encore des revues générales et des analyses d'ouvrages.

Éditions. — Émise en 1894 par M. Xavier Léon, directeur de la *Revue de métaphysique et de morale*, l'idée de publier une édition complète des œuvres de Descartes à l'occasion du troisième centenaire (1895) de sa naissance, fut favorablement accueillie aussi bien dans les milieux philosophiques et scientifiques qu'au ministère de l'Instruction publique. Ce dernier eut la main heureuse en confiant l'exécution du projet à MM. Charles Adam et Paul Tannery. Depuis lors, des douze volumes prévus (chacun in-4° d'environ 700 pages), six ont paru à la librairie Cerf, à Paris. Les cinq premiers relatifs à la Correspondance du philosophe français contiennent presque au complet ses lettres au P. Mersenne (il n'en manque que 5 sur 85) et réunissent en les complétant, le fonds de lettres publié dans la *Vie de Monsieur Des Cartes* d'Adrien Baillet (1691), ainsi que les nombreux manuscrits inédits mis au jour par divers auteurs depuis l'édition Cousin (1826). On y a particulièrement soigné l'orthographe, la chronologie, les noms des destina-

taires ; et l'on s'est efforcé, grâce aux notes et à la publication des lettres adressées à Descartes, de donner tous les renseignements de nature à faciliter l'intelligence de cette Correspondance.

Dans le Rapport dont nous avons parlé, M. Boutroux signale l'importance considérable de l'œuvre de MM. Adam et Tannery, dans les termes suivants : « En résumé, la nouvelle édition, outre qu'elle restitue complètement et fidèlement le texte de Descartes, fournit, notamment par la publication de nombreux inédits, une multitude de documents contemporains se rapportant à ce texte. L'histoire générale de la philosophie et de la théologie, des mathématiques et des sciences, da la littérature, l'histoire politique même, enfin l'histoire anecdotique, souvent instructive autant que curieuse, y trouveront leur compte, sans parler de l'intérêt majeur que présente, pour l'intelligence des doctrines du philosophe, la reconstitution complète et fidèle du milieu où son génie s'est développé ».

Le sixième volume, par lequel commence la publication des œuvres de Descartes, contient le *Discours de la méthode* et les *Essais*.

— Ont paru jusqu'à ce jour dans la nouvelle édition des œuvres complètes de KANT entreprise par l'Académie royale de Berlin et publiée chez Reimer, à Berlin : le premier volume de la première série (1. Abtheilung: Werke, Bd. I, XXI-585 S., 12 Mk., relié 14 Mk.) qui contient, sous la plume de différents collaborateurs, une longue introduction générale ainsi que les écrits parus de 1748 à 1756 ; le quatrième volume de la même série (Bd. IV, 12 Mk., relié 14 Mk.) qui comprend la *Critique de la raison pure* (1re édition jusque : des paralogismes de la raison pure inclus.) de 1781, les *Prolegomènes* de 1783, l'*Etablissement de la métaphysique des mœurs* de 1785, les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* de 1786; trois volumes de la seconde série (2. Abtheilung : Briefwechsel) qui renferment la correspondance du philosophe allemand, de 1749 à 1788, de 1789 à 1794, de 1795 à 1803.

Les volumes II, III et V de la première série sont déjà sous presse et contiendront respectivement les écrits parus de 1757 à 1777, la *Critique de la raison pure* (2e édition) de 1787, la *Critique de la raison pratique* de 1788 ainsi que la *Critique de la faculté de juger* de 1790.

— La première assemblée générale de l'Association internationale des Académies, tenue à Paris du 16 au 20 avril 1901, a confié aux Académies des Sciences et des Sciences morales et politiques de l'Institut de Paris et à l'Académie royale des Sciences de Paris, le soin de préparer une édition complète des œuvres de LEIBNIZ.

Considérant que beaucoup de manuscrits du philosophe et des éditions rares de ses ouvrages sont, aujourd'hui encore, insuffisamment connus et utilisés, les trois Académies s'adressent aux bibliothèques et aux dépôts d'archives publics ou privés, ainsi qu'aux propriétaires de collections de manuscrits, en les priant de leur indiquer tout ce qui pourra servir à cette nouvelle publication et de leur donner en particulier le signalement des pièces qu'ils possèdent. Elles ont joint à leur appel un questionnaire détaillé et la liste des bibliothèques et des dépôts déjà connus.

Le plan de l'édition projetée, dont M. Boutroux a remarquablement plaidé l'opportunité dans le *Journal des Savants* (mars 1903), sera présenté à l'assemblée générale de l'Association qui se tiendra cette année à Londres.

En attendant, M. Couturat, l'auteur d'une étude sur la *Logique de Leibniz*, vient de publier des *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*; extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre (in-4° xiv-682 pp., Alcan, 1903).

— Les ouvrages suivants viennent de paraître en nouvelles éditions (1903) : Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 3. Aufl., Tubingue, Mohr; Wundt, *Ethik*, 3. umgearb. Aufl., 2 Bde, Stuttgart, Enke ; Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* historisch-quellenmässig bearbeitet, 2. Aufl. (2 fascicules sur 10 ont paru), Berlin, Mittler ; Gomperz, *Griechische Denker*, 2. Aufl. Leipzig, Veit.

Bibliographie. — Au cours de l'année 1903, la *Revue de philosophie* (directeur : E. Peillaube ; éditeur : C. Naud, Paris) avait publié en annexe à quelques livraisons et sur le *recto* d'un papier léger des « fiches bibliographiques » numérotées, dont chacune réunissait un certain nombre de renseignements relatifs à un même sujet, — par exemple le sens de la température, Platon. Ce n'était là, sans doute, que l'essai — d'ailleurs intéressant — d'un mode de bibliographie philosophique nouveau, quoique semblable au *Sommaire idéologique des ouvrages et des revues de philosophie* que la *Revue Néo-Scolastique* publie depuis 1895.

L'*Index philosophique* patronné par la *Revue de philosophie*, dont MM. N. Vaschide et von Buschan viennent de publier la 1re année (1902) (même librairie, 1903, in-8°, 345 pp., prix : 10 fr.), est conçu différemment et réalisé d'une façon plus complète. Imprimé à la fois sur le recto et sur le verso des pages, ce premier volume ne peut être mieux comparé qu'au *Psychological Index* annuellement publié par *The psychological Review* depuis 1895. En effet,

malgré son titre général, il renseigne principalement la littérature psychologique en y ajoutant toutefois beaucoup d'indications relatives à la biologie, à l'anatomie et à la neurologie.

Voici comment M. Vaschide s'exprime page IV : « Quant à la classification, nous avons choisi la seule raisonnable, la seule dictée par les nécessités des recherches. La classification des bibliographies actuelles nous semble spécieuse ; les critériums manquent, les titres vous trompent ; en multipliant les subdivisions on systématise les erreurs, on embrouille la facilité des recherches. » Or, nous avons examiné les deux premières pages de l'*Index philosophique*. Sous un titre général : *Traités, Manuels et Introductions*, nous y relevons, à côté de véritables manuels de logique, de psychologie, de métaphysique, un « atlas des maladies mentales », des études « sur les rapports de l'énergétique avec l'activité psychique », « sur les maladies des nerfs périphériques », « sur les affections réflexes du cœur », « sur l'anatomie pathologique des démences », « sur le système nerveux et le choix d'une profession », etc. On peut se demander si, en multipliant les subdivisions, on eût « systématisé les erreurs, embrouillé la facilité des recherches ». Il eût mieux valu ne pas mêler sous une même rubrique, les manuels et les monographies, des matières d'ordre strictement philosophique ressortissant d'ailleurs à des branches différentes, et des sujets scientifiques spéciaux de la biologie et de la physiologie.

Il est d'ailleurs regrettable que les titres rédigés en allemand n'aient pas été plus soigneusement revus. Plus d'un mot et plus d'une expression s'y trouvent, en effet, notablement défigurés. Aussi, à comparer la première année (1902) à l'année correspondante du *Psychological Index*, on constate un progrès, non dans la classification par titres ou dans la transcription des renseignements, mais dans la richesse des indications d'ouvrages et d'études.

Si ce premier volume mérite les critiques que nous venons d'exprimer, il n'en sera peut-être pas de même du second volume (1903) annoncé pour les premiers mois de l'année courante et composé d'après un plan différent. Il contiendra, en effet, « non seulement l'indication des titres des ouvrages et des articles de l'année 1903, mais encore une brève analyse de tous ceux qui intéressent plus particulièrement les philosophes ». La besogne a été distribuée entre un grand nombre de collaborateurs qui sont avant tout (à part MM. Peillaube, Beurlier et de Vorges) des physiologistes et des médecins. La Direction demande d'ailleurs

aux auteurs eux-mêmes qu'ils lui adressent, s'ils le désirent, quelques lignes d'analyse de leurs publications.

Jusqu'à présent, il n'existe à notre connaissance, dans le même ordre d'idées, aucun ouvrage qui embrasse toute la philosophie, l'*Année philosophique* de M. Pillon ne contenant que l'analyse d'un nombre relativement restreint de publications. Aussi attendons-nous avec impatience le second volume de l'*Index philosophique*.

Portraits de philosophes et de psychologues. — The *Open Court Publishing Company* de Chicago a fait exécuter, d'après les meilleures sources, deux séries de photogravures (dimensions : 27,5 × 35) dont l'une représente 45 philosophes et l'autre 25 psychologues. Chaque portrait sur papier ordinaire coûte 1 shilling. La série entière sur papier ordinaire se vend 55 shillings, et sur papier impérial du Japon, 50 shillings. Le prix de la série des philosophes sur papier impérial du Japon est de 40 shillings, et sur bon papier, de 30 shillings. Celui de la série des psychologues est respectivement de 24 et de 18 shillings.

Les portraits sont en vente à Londres, chez Kegan Paul, Trench, Trübner et Cie, Paternoster House, Charing Cross Road.

Dictionnaires.—La *Revue de Philosophie* se propose de publier un ANNUAIRE DES PHILOSOPHES qui comprendra les philosophes proprement dits et tous ceux qui, dans les divers ordres des sciences, apportent une contribution à la philosophie. Cette publication fera connaître aussi bien les hommes que les milieux où ils professent et travaillent.

En conséquence, la Direction de la Revue vient d'adresser aux intéressés un questionnaire détaillé qui se rapporte notamment à leurs titres scientifiques, à leur enseignement, à leur personne et à l'institution à laquelle ils appartiennent.

On est prié d'envoyer les renseignements à M. Vaschide, 56, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris.

Étude et enseignement de la philosophie. — Au dernier Congrès des catholiques allemands tenu à Cologne du 25 au 27 août, MM. Jules Bachem et Charles Custodis ont proposé le vœu suivant : que la loi rende obligatoire pour *tous* les étudiants universitaires, l'étude de la philosophie, de la logique et d'autres matières de culture générale ainsi que l'examen en ces branches. Ce vœu, appuyé par Mgr Hülskamp à la 5e réunion fermée, a été adopté par le Congrès (cf. *Verhandlungen der 50. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*, S. 82 u. 254 sq.). A. PELZER.

Comptes-rendus.

Léon Bourgeois, *Solidarité*. 3[e] édition, augmentée de plusieurs appendices. — Paris, A. Colin, 1902.

Il est des doctrines qui naissent vieilles. Le livre de M. Bourgeois confirme une fois de plus cet aphorisme. Après P. Leroux, les Saint-Simoniens, Fourier, Spencer, Mill et d'autres, il vient nous dire : Nous sommes solidaires ; nous naissons débiteurs, donc nous devons payer ! C'est-à-dire que, puisant dans le passé un fonds resté identique, M. Bourgeois renouvelle l'étiquette et la formule sous le nom de *Solidarité sociale*. Le principe d'où part M. Bourgeois est noble : réaliser l'idée de justice sociale ; sa manière est ingénieuse, et je crois que c'est dans cette ingéniosité seule qu'apparaît son originalité, car si la teneur de son livre est d'emprunt, les aboutissants nous sont depuis longtemps connus. Bref, M. Leroy-Beaulieu résume très bien le solidarisme en disant qu'il « est une des formes du socialisme qui se présente avec un visage plus avenant et des solutions plus vagues ». Néanmoins, M. Bourgeois a fait école. Il a saisi l'opinion et des critiques aussi savantes qu'autorisées ont tour à tour exalté ou atténué le crédit dont jouissent, pour l'instant, les doctrines solidaristes.

Examinons, dans la mesure d'un compte rendu, les idées de M. Bourgeois sur le problème qu'il solutionne.

Étant supposés les préliminaires (pp. 1-72) par lesquels il établit l'universalité de la solidarité dans le domaine scientifique, voici la suite logique de sa pensée.

Il cherche à « établir sur les doctrines scientifiques de la solidarité naturelle une doctrine pratique de la solidarité morale et sociale, une règle précise des devoirs et des droits de chacun dans l'action solidaire de tous » (p. 72).

1. L'idée du bien et du mal, déclare-t-il, est en soi irréductible. La notion abstraite du devoir existe chez tout homme. C'est à la raison de préciser par les données de la science. La science progresse : il faut conséquemment que la morale la suive dans l'évolution de ses lois (pp. 73-79).

2. Dès lors, la science ayant découvert les lois de la solidarité, cette connaissance devait réagir sur les théories morales. Hier l'homme était considéré d'une façon absolue comme une entité abstraite : de là, des droits en rapport avec cette conception de l'homme. Aujourd'hui nous considérons l'homme comme un être solidaire ; donc il nous faut substituer des droits et des devoirs nouveaux (pp. 80-86).

3. En détruisant la notion de l'homme isolé, la solidarité détruit du même coup la conception d'un état distinct de l'homme, ayant des droits particuliers et une puissance supérieure. Désormais l'État ne sera autre chose que l'association elle-même. Les individus de commun accord établiront une législation positive, destinée à répartir équitablement les charges et les profits de l'association (pp. 87-96).

4. Cette législation aura pour effet de donner le caractère et les garanties de la *liberté*. L'homme en effet, vivant dans la société et ne pouvant rien en dehors d'elle, est à toute heure son débiteur. La loi en vous chargeant de payer votre dû (en échange d'un profit) vous libère par le fait même, car on n'est libre que du moment où l'on a payé ce qu'on doit (pp. 97-106).

5. La solidarité et ses lois établissent du même coup l'*égalité de droit entre les hommes*. C'est-à-dire une égalité de valeur dans le droit social fondée sur l'identité entre les hommes « êtres vivants, pensants et conscients » (pp. 107-114).

« Il faut que justice soit », s'écrie M. Bourgeois, et elle ne sera que si la loi intervient efficacement pour libérer les individus et réaliser parmi eux l'égalité de droit.

Quelle est la base de la « solidarité sociale » ?

L'homme est en société. C'est là un fait d'ordre naturel, antérieur à son consentement, supérieur à sa volonté. De là naît un double devoir ou mieux une double *dette* : envers les contemporains, d'abord (en raison de l'échange des services) ; envers les ancêtres, ensuite (il en a reçu la vie et tout ce qui lui a été transmis par l'hérédité) (pp. 115-130).

Et cette dette ? Elle se fonde sur un *quasi-contrat d'association* : Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport commun dans le fait d'entrer en société, il faudra interpréter l'accord qui eût dû s'établir entre les hommes s'ils avaient pu être également et librement consultés (pp. 131-140).

Tout le système aboutit à une législation sanctionnante, qui devient un problème de politique pratique (pp. 141-151).

Reprenons brièvement les propositions fondamentales du système

de M. Bourgeois à l'effet d'en critiquer d'une manière générale la théorie et la pratique.

Et tout d'abord, M. Bourgeois est-il bien avisé de soutenir que la solidarité comme fait scientifique ait autorité pour pénétrer dans le domaine de la conscience morale? Supposons un instant la possibilité de cette prétention ; n'avait-il pas le devoir d'écarter de prime abord cette autre loi scientifique de la lutte pour l'existence ; et M. Yves Guyot, se basant sur cette dernière, ne peut-il, dans l'hypothèse, lui opposer avec raison la morale de la concurrence? A vrai dire, si la morale de M. Bourgeois m'invite à être bon, celle de M. Guyot me demande d'être intransigeant ; et l'un et l'autre n'auraient-ils pas raison puisqu'ils se basent, chacun, sur des faits?

Aussi bien, la solidarité comme fait scientifique ne peut-elle engendrer aucune règle d'action. M. Fonsegrive nous a montré, exemples à l'appui, qu'à respecter les faits scientifiques comme nous imposant des devoirs, on renonce à tout progrès, à toute science. Bien au contraire, la connaissance de la nature, loin de soumettre l'homme à la nature, a soumis la nature à l'être humain, et de la sorte la science s'est montrée vraiment libératrice : lié, l'homme ne se sent aucunement obligé mais cherche bien plutôt à se délier.

En principe d'ailleurs, la science est impuissante à fonder une obligation quelconque. Entre la science et la morale n'y a-t-il pas opposition irréductible de caractères? Tandis que la première ne remplit qu'un rôle indicatif, et partant, ne nous fournit que des manières d'agir, des moyens de réussir ; la morale, elle, revêt une note pleinement impérative et nous imposant des buts d'action : bref, la science est relative, la morale absolue. L'obligation morale, du reste, demande à être justifiée. Or, comment la science le pourrait-elle, attendu que l'homme est indépendant des lois de la nature, la volonté ne pouvant être obligée que par une volonté supérieure? M. Bourgeois a eu tort d'oublier ces principes, ou du moins il avait à justifier les siens.

Continuons. L'homme, nous dit-il, en naissant, ne pénètre dans la société que grevé d'une double dette, l'une envers les ancêtres, l'autre envers les contemporains ; cette dette a pour assiette fondamentale ce qu'en termes juridiques on nomme un *quasi-contrat.*

Remarquons de suite, qu'en introduisant un quasi-contrat dans la doctrine, la moralité devient du coup légalité, puisque le devoir social prend la forme d'une dette sociale. En général, on distingue pourtant nettement les deux domaines. Devoir et dette ne sont pas synonymes, et M. Bourgeois a beau nous dire que *devoir* n'est que

l'infinitif dont *dette* est le substantif, nous répondrons que si une dette repose toujours sur un contrat, soit implicite (quasi-contrat) soit explicite, il est des devoirs qui ne sont pas dettes et conséquemment qui ne reposent sur aucun contrat.

Quoi qu'il en soit, y a-t-il un quasi-contrat à l'origine de ce qu'il nomme la dette sociale de l'individu ? Non. Et pourtant il nous oppose la loi, laquelle dit-il abonde en son sens. Il lui serait difficile de le prouver, car le Code civil interprète les quasi-contrats comme « des faits purement volontaires de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers et quelquefois un engagement réciproque des deux parties » (art. 1371). Jamais le code ne nous parle d'une *nécessité naturelle* : au contraire il faut, pour qu'il y ait quasi-contrat, *que la volonté ait posé un fait.*

Au surplus, quel qu'il soit, le contrat suppose une matière définie et une personne définie. Or M. Bourgeois affecte expressément de rester dans l'indéterminé, car c'est cet indéterminé même qui empêche son système de crouler présentement.

En résumé, M. Y. Guyot nous l'a dit, la morale, soit qu'on envisage ses préceptes positifs, soit qu'on considère ses préceptes négatifs, implique et postule de notre part un effort, une gène : l'un et l'autre enchainent ou froissent notre égoïsme, et c'est au nom de l'altruisme qu'on nous les commande ? Mais on oublie de nous dire ce qui nous y oblige.

Le devoir social, dit à son tour M. Malapert, ne saurait être qu'une extension du devoir individuel, extension nécessaire, et c'est parce que la morale de M. Bourgeois ne s'appuie sur aucune affirmation préalable d'une obligation individuelle qu'elle se réduit à n'être, *en principe*, qu'une simple utilité sociale. La solidarité n'a de signification que par les principes qui la dominent. Solidaires, nous le sommes, dit ingénieusement M. Bourgeois, nous avons des dettes. Mais pour conclure qu'il les faut payer, qu'il établisse au préalable que nous avons des devoirs et parmi ceux-ci celui de payer nos dettes !

Encore un mot. Dans la pratique, au point de vue politique et social, il faudrait, a fort bien dit M. Paul Leroy-Beaulieu, commencer par résoudre cette question : « Les individus doivent-ils plus à la société que la société aux individus ? » Quelle solution y donner ?

Et à prendre le système de M. Bourgeois, tel qu'il est libellé, à quel aboutissant parvient-il ? Notons qu'il s'agit — nous l'avons vu — non d'une obligation morale rentrant dans le domaine de la conscience, mais d'une dette légale, indéterminée, déterminable seulement par le créancier. S'agit-il, comme la logique l'exigera,

d'un créancier collectif, le droit de reprise dont il s'autorisera et qui est livré à son arbitraire, ne cessera jamais. « Le redressement ne sera complet que le jour où fonctionnera le collectivisme pur et simple. »

Dans son judicieux rapport sur la « solidarité sociale » fait à l'Académie des sciences morales et politiques (séance du 20 déc. 1902), M. Eugène D'Eichtal concluait : « Ce solidarisme-là (juridique) conduirait vite, on le voit, à un socialisme avancé proche lui-même et avant-goût du collectivisme. C'est qu'il confond, dans son appel à la solidarité, des choses très différentes : le devoir et la dette, le domaine moral et le domaine juridique, l'utilité sociale et l'obligation contractuelle. Il faut vraiment sortir de ces confusions d'idées et de mots, trop fréquentes à notre époque et qui sont le fléau des études sociales, pour rendre à la solidarité toute sa fécondité. Dans l'ordre des sentiments, pousser au développement de plus en plus conscient de ces vertus de la nature humaine qu'on appelait autrefois la charité, « supérieure encore à la foi et à l'espérance », disait l'Apôtre, la fraternité ou la philanthropie, purs joyaux des religions ou des doctrines morales, de ces penchants auxquels Aug. Comte a donné le nom plutôt barbare d'*altruisme*, et qui représentent vraiment les sources de cette *vie supérieure*, idéal de l'existence sociale ; — dans l'ordre des faits, encourager l'association, qui sous ses aspects multiples, mutualité, assistance, lutte contre la contagion, coopération et même simple collaboration industrielle entre le capital et le travail, a déjà, dans des proportions considérables, amélioré la condition humaine ; — l'association, qui, sans réaliser le bien-être universel utopique que certains rêvent, peut singulièrement soulager, en s'étendant, les souffrances des classes laborieuses : voilà le devoir de tous ceux qui, partant de la solidarité de fait qui existe entre les hommes, veulent y introduire chaque jour plus de réciprocité bienfaisante et plus de liberté réelle. Mais il convient de repousser la transformation de la solidarité en un système proprement juridique, en une comptabilité de *Doit et Avoir* : car elle ne présente aucune des conditions essentielles d'une règle de ce genre. »

Nous ne pouvons qu'applaudir à ces paroles : elles reflètent la pensée généreuse et efficace de tous ceux qui ont le souci d'une solidarité vraiment sociale. A. D.

Clodius Piat, *Aristote* (de la collection « Les Grands Philosophes »). — Paris, 1903.

« Ce livre, écrit l'auteur, est la monographie du système aristoté-

licien... On a tenu principalement à donner une œuvre de première main issue d'une méditation patiente et comparative des pensées de l'auteur » (Préface, pp. VII, VIII). Et en effet, cet ouvrage est une monographie ou plutôt une série de monographies de la métaphysique, de la physique, de la psychologie et de la morale d'Aristote. M. Piat peut se féliciter de son long commerce avec la pensée d'Aristote. Il sait exposer avec une clarté lumineuse, et pour rendre des théories ardues et difficiles il dispose d'un tour de phrases et d'une richesse d'images philosophiques et d'exemples qui font de ce livre un modèle d'exégèse.

Ces qualités éclatent principalement dans les deux premiers livres, consacrés a l'être et à la nature. Tandis que « chacune des autres sciences se choisit dans l'immensité des choses un point de vue spécial où elle se confine » (p. 2), la métaphysique étudie l'être comme tel (chap. I). Les ioniens qui ne voyaient que l'écoulement des choses, les éléates pour qui tout est immobile, ont échoué dans cette étude, car ils n'ont pas compris que dans l'être il y a un mélange de stable et de devenir. Autour de cette doctrine fondamentale, Aristote a su grouper ses théories de la constitution et de l'évolution des choses. L'analyse des principes du mouvement nous met en présence de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme, et des causes. Dans le fond de l'être qui change, il y a un indéterminé toujours déterminable qui est la matière et une « sorte d'empreinte originelle et spécifiante » qui est la forme (pp. 20 et 21). Les pages consacrées aux fonctions de la matière et de la forme et à leurs rapports, comptent parmi les plus belles du livre. Il en est de même de tout ce qui concerne les causes, la finalité de la nature, le premier moteur et ses relations avec le monde. Jamais nous n'avons rencontré sur ces matières tant de fois abordées des interprétations plus lumineuses et, j'ajouterai, par endroits plus éloquentes (p. ex. p. 120).

Quelques réserves qui nous ont été suggérées par l'étude de cette première partie du livre ne diminueront en rien la valeur de ces éloges. Peut-être les fortes images du style de M. Piat nuisent par endroits à la rigueur de l'expression. La solidarité de la matière et de la forme n'empêche pas leur distinction *réelle*, tandis que l'auteur à un moment donné ne parle que de distinction *logique* (p. 40). On exprime fort bien la causalité de la forme en disant qu'elle « pétrit la matière du dedans », mais peut-on dire que la forme, de ce chef, est cause *motrice* (p. 90) ? La notion *métaphysique* de la matière et de la forme n'est pas toujours distinguée de la notion *physique*. Quant à la finalité, l'auteur commente magnifiquement ce « désir du

meilleur », cette « tendance vers l'acte pur » qui donne le branle au mouvement universel. Mais le Stagirite affirme-t-il aussi nettement l'existence d'une âme cosmique, « ayant des intuitions sourdes » de ses potentialités (p. 119) ? Et peut-on dire du premier moteur « qui ignore la nature » (p. 118) qu' « il *prévoit* et pourvoit » (p. 120)? Enfin, si le dernier mot de la métaphysique est le dualisme de la nature et de l'acte pur, est-il permis d'aller plus loin dans le sens de l'unité et de dire qu'Aristote tend vers le « monisme », que l'âme cosmique marche vers la pensée de la pensée, et que, arrivée à ce terme, « elle réussit enfin à se délivrer totalement, à se conquérir elle-même » (p. 158) ? S'il en était ainsi, le point de départ de la métaphysique d'Aristote serait en contradiction, ce semble, avec le point d'arrivée.

La seconde monographie est consacrée à l'âme, à sa définition et aux modes de son activité : la nutrition, la sensation, l'intelligence, la locomotion. L'étude de la pensée demeure dans un certain vague et on ne comprend pas toujours le sens de l'exposé. Il est vrai que les hésitations et les obscurités d'Aristote en sont la cause. On se représente difficilement l'intellect passif plongeant ses racines dans la sensibilité (p. 212) et cependant pur de tout alliage avec la matière (p. 211). Est-il bien certain que les intelligibles qui existent en puissance dans l'image, lui demeurent immanents quand ils passent en acte, et que « c'est donc là (c'est-à-dire dans l'image) que l'intellect passif reçoit et perçoit les idées qui l'actualisent lui-même » (p. 214) ? Aristote a-t-il été si près d'inaugurer la fausse théorie du « phantasma spiritualisé » rejetée par tous les grands scolastiques ? — Est-il bien certain que l'intellect actif est unique (214), ou est-il une partie de l'âme (p. 215) ? Et n'est-ce pas engager l'aristotélisme sur la pente du panthéisme que de déclarer : « Si l'on suivait jusqu'au bout certains principes de la philosophie aristotélicienne, il faudrait dire qu'il (l'intellect actif) se confond avec lui (Dieu) » (p. 215) ?

Plus d'un lecteur aura partagé notre surprise de voir traiter en plein dans cette étude psychologique, toute la logique d'Aristote sur le jugement et le syllogisme.

Le quatrième livre est consacré à l'étude des actions humaines.

Ceux qui veulent connaître sous son véritable jour la grande synthèse d'Aristote peuvent entreprendre, sans crainte d'être déçus, l'étude du beau livre de M. Piat. M. D. W.

Mattiussi, *Fisica razionale*. — Milano, 1901.

Ce traité que l'auteur, fidèle à la vieille tradition aristotélicienne

et scolastique, range avec raison dans la *Physique*, est un cours de psychologie. Il embrasse l'étude de la vie chez le végétal, chez l'animal et principalement chez l'homme. Conçu d'après un plan méthodique, mais déductif, cet ouvrage parle de la substance, de l'âme, de son origine et de sa destinée, avant de parler des actes de l'homme et de ses facultés. Nous préférons la méthode inductive qui va des actes aux puissances, de celles-ci à la nature. L'exposé doctrinal est clair, les preuves sont généralement présentées avec fermeté et rigueur. Mais l'information historique est fort incomplète.

Dans l'ensemble, l'ouvrage du Père Mattiussi reprend les thèses familières à tous les disciples de saint Thomas ; il serait superflu d'entrer à ce sujet dans de longs développements. Le lecteur aimera mieux connaître les thèses sur lesquelles l'auteur s'est étendu avec complaisance et où il fait preuve d'une pensée plus originale. A ce point de vue, nous avons surtout remarqué l'étude de la génération spontanée et notamment la façon dont les philosophes du moyen âge ont pu l'admettre sans donner une entorse au principe de causalité. A propos de l'évolutionnisme, l'auteur estime que la théorie contient en germe le monisme : si l'être inférieur a une tendance à produire l'être supérieur, rien n'empèche de dire qu'un sujet potentiel indéterminé soit la source de toutes les déterminations, de toute perfection. En fait, l'évolutionnisme n'était à l'origine qu'une théorie biologique : on l'applique aujourd'hui à la réalité universelle.

L'auteur discute longuement la question de l'existence de qualités sensibles qui répondraient à nos sensations : il se prononce pour la négative. « La conoscenza sensitiva non ci dà razione di credere che all'apprensione del senso corrisponda una qualità formalmente semplice e realmente distinta dal complesso di quelle forze e di quei moti, i quali sono razione efficiente della mutazione dell'organo. Anzi diciamo che siffatte qualità non esistono » (n. 651). Il attribue la connaissance de l'individuel, en tant que celui-ci est compris dans l'extension d'un sujet universel, à une faculté à part, sensitive, la *cogitativa* ou *ratio particularis* de saint Thomas. L'analyse de la volonté et de ses diverses activités est très bien conduite. — La réputation du P. Mattiussi n'est plus à faire : cet ouvrage la corroborera. L. P.

Théodore Ruyssen, *Kant* (Les Grands Philosophes). — Paris, Alcan, 1900.

La collection « Les Grands Philosophes » publiée sous la direction de M. Clodius Piat, le distingué professeur à l'Institut catholique

de Paris, constitue déjà, après trois années d'existence, un ensemble remarquable. De M. Piat lui-même nous avons une monographie sur Socrate et une monographie sur Aristote. M. le baron Carra de Vaux, professeur d'arabe à l'Institut catholique de Paris, a étudié Avicenne et Gazali. M. l'abbé Martin nous a donné un Saint Augustin, qui souleva une vive polémique : on accusait M. Martin d'avoir fait du docteur d'Hippone un apologiste néo-kantien. M. Henri Joly a écrit une belle étude sur Malebranche. M. Ad. Hatzfeld nous a laissé un livre sur Pascal, dont il traçait la dernière ligne lorsque la mort vint le frapper. La monographie, fort consciencieuse et fort exacte, n'a pourtant point l'éclat et la fermeté de l'étude de M. Boutroux. M. Domet de Vorges, le vétéran du néo-thomisme, a étudié, avec pénétration, le Docteur magnifique, saint Anselme. Spinoza fit l'objet d'un volume de M. Couchoud, qui considéra le philosophe d'Amsterdam conformément à la méthode de Taine: par le menu, moins en philosophe qu'en historien et expliquant l'œuvre et l'homme par les circonstances.

M. Théodore Ruyssen donna, dans la « Collection », une excellente monographie sur Kant. Il a fait de la pensée kantienne une étude interne, d'après les œuvres et en suivant le texte même du philosophe de Kœnigsberg. Dans l'exposé de la période anticritique, M. Ruyssen suit l'ordre chronologique de l'élaboration des ouvrages. Mais lorsque la pensée et la méthode critique se sont dégagées — après quels efforts d'enfantement ! — dans l'intelligence du philosophe, il expose le système en suivant la méthode exclusivement logique.

L'étude de M. Ruyssen est d'une admirable clarté et généralement exacte. Elle est la meilleure monographie de langue française que l'on possède, à l'heure actuelle, sur Kant. La limpidité de la pensée persiste jusqu'à la dernière page du livre. Cependant il nous semble que la partie la plus nette est celle que M. Ruyssen consacre à la *Critique de la raison pure*. L'exposé de la *Critique de la raison pratique* paraît moins vigoureux et plus tâtonnant. L'élaboration semble ici avoir été moins mûrie, peut-être un peu hâtive. Il est vrai que les obscurités et les redites du texte sont telles qu'il faut néanmoins savoir gré à M. Ruyssen de l'étude qu'il est parvenu à en dégager. E. J.

JERVIS, *La gloriosa Rivelazione intorno alla Creazione del Mondo.* — Firenze, 1902.

Que dit la science sur l'origine du monde, de la vie et de l'homme? *Ignoramus*, tel est et tel doit être le verdict de la science

positive ; car celle-ci, en vertu des définitions données par les grands positivistes eux-mêmes, « ne poursuit ni les causes premières ni la fin des choses ». Mais si la question d'*origine* n'est pas du domaine scientifique, il en est autrement de la question de *formation*. Sous ce rapport, la science a fait de merveilleuses découvertes, elle a émis des hypothèses qui vont se confirmant de plus en plus. Ainsi en est-il de la conception de la nébuleuse primitive, « née d'une pensée de Descartes, adoptée par Kant et par Herschell, développée par Laplace et récemment rectifiée par Faye ». Mais entre ces découvertes et ces hypothèses scientifiques et les données, les assertions de l'*Hexaméron*, quel rapport y a-t-il ? Concordance parfaite, répond M. Jervis. Entre la Bible et la science, entre le récit mosaïque de la création et les découvertes géologiques, ethnographiques, linguistiques, préhistoriques, il n'y a, dit-il, aucune antinomie, mais harmonie complète. De plus en plus, la science tend à confirmer le récit mosaïque. Le petit opuscule de M. Jervis est une œuvre de vulgarisation. Elle a pour objectif de confirmer les croyances de ceux que pourraient ébranler les arguments ou les clameurs des matérialistes.

T. G.

Draghicesco, *Le problème du déterminisme social*. — Paris, 1903.

Dans cet opuscule, l'auteur se propose d'étudier si le déterminisme social a une réalité, non seulement distincte de la réalité du déterminisme biologique, mais encore opposée à celle-ci. En d'autres termes, s'il y a dans l'individu, vivant en société, une dualité de nature différente, à savoir un déterminisme social distinct et opposé au déterminisme biologique.

L'auteur ne résout pas la question en philosophe, mais en sociologue.

La société — ou la réalité éthico-sociale — est-elle le champ d'application de lois naturelles biologiques exclusives, ou bien de lois essentiellement différentes ? Y a-t-il entre les phénomènes naturels et les épiphénomènes — ou phénomènes de conscience — une différence de nature ou de degré? L'hérédité sociale se confond-elle avec la réalité biologique ? Telles sont les trois questions auxquelles l'opuscule de M. D. répond d'après les derniers travaux de Spencer, Lilienfeld, Huxley, Durkheim, etc., etc. Cet ouvrage est une compilation. Après des citations dont la lecture est laborieuse, l'auteur conclut en faveur du déterminisme éthico-social. Et sa conclusion manque de clarté.

T. G.

APPELMANS, *Pages de philosophie.* — Bruxelles, Schepens et Cie, 1904.

L'auteur des *Pages de philosophie* est professeur de philosophie au Petit Séminaire de Malines.

Son ouvrage comprend trois études. La première est une étude de théodicée. Elle traite de l'existence de Dieu et en expose les preuves classiques de la philosophie scolastique. L'auteur a laissé de côté la preuve basée sur les degrés de perfectionnement que présente l'échelle des êtres. Comme elle touche à des questions assez abstraites de métaphysique générale, il risquait de ne pas être compris de la généralité du public auquel l'ouvrage s'adresse. — La seconde partie est une étude de psychologie. Elle est consacrée à la démonstration de la spiritualité de l'âme. Successivement, l'auteur donne la définition de l'âme, les preuves de son immatérialité et rencontre quelques objections. — La troisième partie traite du positivisme, de ses tendances et des conséquences auxquelles il conduit.

Les *Pages de philosophie* ne sont pas, dans la pensée de l'auteur, destinées aux philosophes de profession, mais elles seront d'une lecture très instructive pour la généralité des lecteurs. L'auteur a su y condenser l'enseignement de l'Ecole sur des thèses fondamentales de la philosophie. Les preuves sont bien exposées et les principales objections rigoureusement réfutées. La forme est sobre, concise mais toujours claire. D. M.

ROLFES, *Des Aristoteles' Schrift über die Seele.* — Bonn, Verlag von Hanstein, 1901.

« C'est chose étonnante et digne d'admiration comment Aristote a pu résoudre les problèmes psychologiques. On ne sait pas si jamais avant lui, exception faite de Platon, un penseur avait traité le problème de l'existence et de la nature de l'âme d'une façon scientifique, et cependant il a accompli cette tâche d'une manière telle que, depuis 2000 ans, il n'a pas encore été surpassé. On aurait le droit de le considérer comme le fondateur de la psychologie rationnelle, tout comme on le nomme le créateur de la logique. »

Après ce légitime hommage au Maître, le Dr Rolfes se livre à une analyse succincte des trois livres du *De Anima* (pp. v-xv) et donne ensuite la liste des principaux commentaires du Περὶ ψυχῆς (pp. xvi-xx). Les deux plus récents commentaires de Trendelenburg et de Rodier ont, malgré leur incontestable mérite et leurs grandes qualités, failli à leur tâche, parce qu'ils n'ont pas su présenter la psychologie d'Aristote comme une doctrine *une*, ni en montrer l'enchainement avec le reste du système. — La traduction et le com-

mentaire du Dr Rolfes dépassent de beaucoup les travaux de ses devanciers. L. P.

L. Habrich, *Pedagogische Zielkunde*, naar de tweede uitgave uit het duitsch vertaald door G. Siméons. Eerste deel : *Het kenvermogen*. — Brussel, J.-B. Willems. xxxix-279 blz. Prijs : 3,75 fr.

Il n'existait pas, jusqu'à ce jour, en langue néerlandaise un manuel de Psychologie pédagogique, édifié sur les principes scolastiques. « La psychologie, a dit K. O. Beets, est l'œil de la pédagogie. » Sans la psychologie, la pédagogie devient un tâtonnement hasardeux dans l'obscurité. Une science de l'éducation, qui ne connaîtrait pas les ressources, les tendances, les capacités et les faiblesses de l'âme enfantine, pour avoir consulté sur ces problèmes délicats les enseignements de la psychologie, ne pourrait être qu'un formulaire de préceptes rigides et aveugles, un album de vieux clichés aux origines inconnues.

L'ouvrage de M. Habrich — dont nous présentons au public le premier volume en flamand — réalise parfaitement cette union intime entre la psychologie et la pédagogie. Les problèmes qui n'ont qu'un intérêt purement spéculatif sont rejetés à l'arrière-plan : au contraire les questions qui intéressent directement la pédagogie — telles la perception claire et précise, les associations, l'attention, l'aperception, la mémoire — sont traitées avec plus d'ampleur. A chaque question d'ailleurs, l'auteur rattache les corollaires pédagogiques qu'elle comporte.

Par la clarté et par la précision de la pensée, et la simplicité remarquable du style, cet ouvrage se recommande à tous les éducateurs, et spécialement aux instituteurs qui, par des études personnelles, veulent acquérir les connaissances psychologiques indispensables pour un accomplissement intelligent de leurs fonctions. A l'intention des écoles normales, l'auteur a pris la précaution d'établir — dans le texte même — une distinction entre les thèses fondamentales et leurs compléments utiles mais secondaires.

M. Habrich, on le sent, est un homme du métier, en même temps qu'un penseur : il est familiarisé avec les grands maîtres de la pédagogie et de la philosophie scolastique. Le plus éloquent éloge que l'on puisse faire à sa « Psychologie pédagogique », c'est de rappeler l'accueil que lui ont fait les instituteurs catholiques des provinces rhénanes. En moins d'une année, en effet, la première édition, tirée à 8000 exemplaires, fut épuisée.

Nous félicitons le traducteur M. l'inspecteur G. Siméons, de son

choix heureux ; nous le remercions du talent et du courage avec lesquels il a mené à bonne fin son entreprise laborieuse.

FRANS VAN CAUWELAERT.

GOMEZ IZQUIERDO, *Historia de la filosofia del siglo XIX.* — Zaragoza, Cecilio Gasca, 1903, XIX-600 pp.

Professeur au Séminaire Pontifical de Saragosse, M. l'abbé Gomez Izquierdo est un des ouvriers les plus actifs de la restauration néo-scolastique qui se poursuit en Espagne avec tant de ferveur et de faveur. Sa collaboration assidue à la *Revista de Aragon* l'avait déjà fait connaître. Il vient de publier l'histoire la plus complète, la plus documentée parue en Espagne sur la philosophie au XIXe siècle.

Après un prologue de Mgr Mercier où sont relevés les dispositions de cœur et d'esprit requises dans l'étude de cette histoire, et les nombreux avantages que la néo-scolastique peut et doit en retirer, l'auteur, dans une introduction générale, explique l'idée et le plan de son ouvrage. Manifestement, il ne pouvait songer à refaire l'œuvre unique et quasi définitive qu'est, en son genre, le manuel d'histoire d'Ueberweg-Heinze.

L'auteur nous avertit qu'il en a profité largement, en complétant d'ailleurs ses indications par celles que donne au sujet de l'histoire de la néo-scolastique l'ouvrage analogue de M. l'abbé Elie Blanc. Par contre, une somme considérable de recherches et de lectures personnelles enrichit cette histoire et la complète, notamment pour ces dernières années.

L'auteur a groupé les personnages étudiés non d'après leur nationalité, mais d'après la parenté de leurs doctrines, afin de faire mieux ressortir l'influence réciproque des idées. Il divise toute l'histoire de la philosophie au XIXe siècle en deux périodes qui coïncident à peu près avec les deux moitiés du siècle.

C'est ainsi, par exemple, que sous un même chapitre : *Les continuateurs de l'idéalisme germanique*, on trouve successivement étudiés: le pessimisme de Schopenhauer et de von Hartmann, le néo-criticisme de Renouvier, le monisme des idées-forces de M. Fouillée, l'idéalisme logique de plusieurs rédacteurs de la *Revue de métaphysique et de morale*, la philosophie allemande de l'immanence et l'empirio-criticisme d'Avenarius [1].

L'ouvrage a été, comme il le méritait, très bien accueilli de la presse périodique. Dans son numéro de novembre-décembre, la

1) Ajoutons que l'histoire de la philosophie en Espagne au XIXe siècle, est réservée pour plus tard.

Rivista filosofica s'exprimait ainsi : «.... Ce livre nous cause une surprise agréable. Nous sommes, en effet, trop habitués à voir presque entièrement passer sous silence les philosophes italiens dans les livres étrangers qui traitent de la philosophie contemporaine, pour ne pas nous réjouir de la place très large qui leur est faite ici ! »

Mutatis mutandis, nous faisons nôtres ces paroles du critique italien en les appliquant au long exposé plein de bienveillance que l'auteur consacre à « l'école philosophique de Louvain ». Sans doute, on y pourrait relever quelques détails inexacts. Mais des circonstances indépendantes de sa volonté ont empêché l'auteur de les faire disparaître.

Nous souhaitons de voir l'histoire de la philosophie de M. l'abbé Gomez Izquierdo entre les mains de tous les Espagnols qui aiment la philosophie, et surtout la scolastique. Ils y « acquerront une idée générale des œuvres philosophiques les plus importantes, de leur contenu, de leurs tendances, du nom par lequel on a coutume de désigner les systèmes et de l'influence que ces systèmes ont exercée sur la pensée. Ainsi, ils ne pénétreront pas à l'aveugle dans le champ immense de la littérature philosophique » (p. 5).

A. P.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

VILLA (Guido). — La psychologie contemporaine. Traduit par Ch. Rossigneur avec la collaboration de MM. Valentin et Battesti. Lettre-Préface de M. E. Boutroux. Paris, Giard et Brière.

HALÉVY (Elie). — La formation du radicalisme philosophique. III. Le radicalisme philosophique. Paris, Alcan, 04.

ASIN PALACIOS (Miguel). — Bosquejo de un Diccionario técnico de filosofia y teologia musulmanas. (Estr. de la *Revista de Aragon*, oct., nov. y dic. de 1903). Zaragoza, Mariano Escar, 1903.

APPELMANS (abbé H.) — Pages de philosophie. Malines, Dierickx-Beke, fils ; Bruxelles, O. Schepens, 1904.

LASPLASAS. — Varie varia. Sexto : La moral es lez moral. San Salvador, Tip. La Luz. 1903.

SCHOEN (Henri). — Le théâtre alsacien; avec 60 gravures. Biographie complète du théâtre alsacien. Biographie des auteurs. Strasbourg, édition de la *Revue alsacienne* (Noiriel).

PIRENNE (chan. A.). — Études religieuses suivies d'un discours sur l'essence du beau. 2e édition. Maeseyck, Vanderdonck-Robyns, 1903.

SCHIFFINI (P. Sanctus). — Tractatus de virtutibus infusis. Fribourg-en-Brisgau, B. Herder, 1904.

PESCH (Christianus). — Praelectiones dogmaticae. T. I. Institutiones propödeuticae ad sacram Theologiam (I. De Christo legato divina ; II. De Ecclesia Christi ; III. De locis theologicis), 3e édit. Fribourg-en-Brisgau. B. Herder, 1903.

SCHNEIDER (Dr A.). — Die Psychologie Alberts des Grossen. I. Teil. (Beitrage z.Geschichte d.Philos. d. Mittelalters. Bd. IV, H. 5). Munster, Aschendorff, 1903.

HABRICH (L.). — Pedagogische zielkunde. Eerste deel : Het kenvermogen ; naar de tweede uitgave uit het duitsch vertaald door G. Simeons. Bruxelles, J. B. Willems-Van den Borre, 1904.

ROMUNDT (Dr Heinrich). — Kant's « Widerlegung des Idealismus ». Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjährigen Todestages, dem 12. Februar 1904. Gotha, E. F. Thienemann, 1904.

Von Brockdorff (Dr Bon Gay). — Das Studium der Philosophie mit Berucksichtigung der seminarischen Vorbildung. Kiel, Paul Toeche, 1905.

Besse (abbé Clément). — Philosophies et philosophes. Essais de critique philosophique. Première série. Préface par l'abbé Guibert. Paris, Lethielleux, 1904.

Wundt (Wilhelm). — Naturwissenschaft und Psychologie. Leipzig, Wilh. Engelmann, 1905.

Annual Report of the Smithsonian Institution, showing the operations, expeditures and condition of the Institution. — Report of the V. S. National Museum, 1901 and 1902. 2 vol. Washington, Government Printing Office, 1905.

Vaschide (N.) et von Buschan. — Index philosophique. — Philosophie et sciences annexes. 1re année : 1902 (publication de la *Revue de Philosophie*). Paris, C. Naud, 1905.

Garcia (F. Mariani Fernandez). — B. Joannis Duns Scoti Doct. Subtilis O. F. M. Grammaticae speculativae, nov. edit. — Quaracchi près Florence, Typ. du Collège de S. Bonaventure, 1902.

Lefebvre (Georges). — Le traité « De Usura » de Robert de Courçon. Texte et traduction précédée d'une introduction (travaux et mémoires de l'Université de Lille. T. X. Mémoire no 30). Lille, au siège de l'Université, 1902.

De Munnynck (R. P.). — Praelectiones de Dei Existentia, quas in Collegio Lovaniensi Ord. Praedicatorum tradebat. Louvain, Uystpruyst-Dieudonné, 1904.

Dacqué (Dr Edgar). — Der Descendenzgedanke und seine Geschichte vom Altertum bis zur Neuzeit. Munchen, Ernst Reinhardt, 1905.

Baylac (J.). — La morale et la science sociale. Discours prononcé à la séance de rentrée des cours de l'Institut catholique de Toulouse le 11 novembre 1905. Paris, Victor Lecoffre, 1905.

Niglis (A.). — Siger von Courtrai. Freiburg i. B., 1905.

Hurter (H.). — Nomenclator literarius theologiae catholicae. T. I. Oeniponte, 1905.

V.

LA PHILOSOPHIE D'HERBERT SPENCER.

(Suite et fin.)*

III. — L'ÉVOLUTIONNISME APPLIQUÉ A LA MORALE.

Spencer est, avec Comte, le fondateur de la sociologie positiviste. On sait quelles sont les prétentions de la nouvelle école : montrer que les phénomènes sociaux sont régis par des lois fixes et nécessaires ; ramener ces lois à celles de la biologie et, en dernière analyse, de la chimie et de la physique ; fonder ainsi une sorte de physique sociale. Cette idée est commune à Comte et à Spencer ; mais le positiviste anglais lui a donné tous ses développements. Comte insiste déjà sur les relations qui unissent entre eux les divers groupes de faits : La science tend à l'unité ; elle atteindrait pleinement son but si elle parvenait à montrer que tous les phénomènes ne sont au fond que des aspects d'un seul et même fait primordial. Mais Comte estime pareille entreprise au-dessus des forces de l'esprit humain. Aussi se borne-t-il à fonder sa Sociologie sur une prétendue loi de développement intellectuel. Elle est suffisamment connue : de même que les intelligences, les sociétés subissent tour à tour l'influence des idées théologiques, puis métaphysiques, enfin scientifiques. C'est à la science qu'appartient aujourd'hui la direction suprême des esprits et, en conséquence, le gouvernement des sociétés.

La loi des trois états, fondement de la Sociologie

*) V. *Revue Neo-Scolastique*, février, p. 18.

d'Auguste Comte, n'a plus chez Spencer qu'une importance secondaire ; encore la conçoit-il d'une manière quelque peu différente [1]). Spencer reprend l'idée de l'unité foncière des phénomènes et des lois. Cette idée, simplement ébauchée par Comte, reçoit chez le positiviste anglais tous les développements qu'elle comporte. Sur elle il bâtira sa Sociologie, comme il a bâti sa Morale et sa Biologie.

C'est par des intégrations et des différenciations progressives que s'est constitué l'univers, que la vie est issue du règne inorganique, les organismes supérieurs des organismes inférieurs, et finalement l'homme de l'animal. Or la formation et le développement d'une société ne sont pas autre chose qu'un ensemble de phénomènes d'intégration. La même force qui a rassemblé les éléments diffus de la nébuleuse primitive pour en former des mondes, a réuni les organismes individuels pour en former des organismes plus complexes qui sont les sociétés. Et Spencer ne parle pas ici un langage figuré, c'est la réalité des choses qu'il entend exprimer. Une société est à ses yeux un véritable organisme possédant son individualité propre, sa structure, ses fonctions.

La vie sociale étant de même essence que la vie individuelle, leur évolution présentera des caractères identiques. Ici encore nous retrouverons le passage du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène. Comme la vie individuelle, la vie sociale débute par des formes simples. Elle va ensuite se compliquant de plus en plus et se diversifiant en fonctions distinctes. Les groupements primitifs sont peu nombreux et disséminés sur de vastes territoires. Cependant le mouvement d'intégration commence à se dessiner. Les familles sont réunies en tribus. Toutefois les rudiments d'une organisation politique et économique se montrent à peine. L'autorité sous une forme patriarcale ou militaire se trouve aux mains d'un seul. Tous les membres d'un groupe

1) Voir ce que nous avons dit plus haut au sujet des rapports de la Religion et de la Science, d'après Spencer et d'après A. Comte.

se livrent aux mêmes occupations. Tous sont guerriers, chasseurs, ou pasteurs. Point de gouvernement aux organes multiples, point de professions distinctes. Mais le mouvement d'intégration se poursuit. Les tribus se réunissent en cités, les cités en nations. En même temps que les éléments s'intègrent, ils se différencient. Des groupements plus nombreux nécessitent une organisation plus complexe. Dans l'ordre politique comme dans l'ordre économique, la division du travail naît insensiblement, multipliant les organes du corps social en vue de fonctions distinctes.

La théorie de l'organisme social devrait, semble-t-il, conduire à une politique de centralisation à outrance, sacrifiant complètement l'autonomie des individus à l'unité supérieure du corps dont ils ne sont que les cellules. Ne voit-on pas, en effet, l'individualité de la cellule s'affirmer beaucoup plus nettement au point de départ de l'évolution organique qu'à son terme ? On fera bien de comparer sous ce rapport les êtres monocellulaires aux organismes supérieurs. Chez les premiers, la cellule constitue l'être tout entier, chez les seconds elle n'est plus qu'un élément infime dont l'existence s'absorbe dans celle de l'organisme. D'autre part, le cerveau et le système nerveux, organes de direction ou de gouvernement, atteignent leur développement complet chez les êtres supérieurs et président chez eux aux moindres fonctions de la vie. Ce n'est donc pas à une théorie libérale, mais bien plutôt au collectivisme que devrait aboutir logiquement l'assimilation complète du corps social au corps individuel. Mais Spencer ne l'entend pas ainsi ; la liberté n'a point trouvé plus ardent défenseur. Ici encore Spencer se rencontre avec Bentham et Stuart Mill, mais il s'écarte sensiblement d'A. Comte. On sait que le chef de l'école positiviste française prônait l'institution d'un pouvoir spirituel confié à un corps de savants et chargé spécialement de faire cesser la division des esprits en leur inculquant les principes de la philosophie positive. Spencer conçoit tout autrement le rôle de l'autorité sociale. Sa mis-

sion n'est pas d'imposer une orientation aux activités individuelles, mais seulement de protéger la liberté contre les entreprises de la force. Toute ingérence de l'État dans un autre domaine entraverait l'accomplissement de cette fonction essentielle.

Et ce n'est pas encore tout. On peut prévoir le moment où, le progrès moral déterminant dans chaque individu l'épanouissement complet des sentiments altruistes, toute action coercitive sera devenue inutile. Alors, chacun respectera spontanément la liberté des autres et désirera le bonheur de tous au même titre que son propre bonheur. La société ne reposera plus sur la contrainte, mais sur le libre accord des volontés. La force de cohésion du corps social, primitivement concentrée dans un organe unique, ou dans un petit nombre d'organes, se trouvera répandue dans le corps entier. Ainsi aux institutions monarchiques et aristocratiques doit se substituer peu à peu une démocratie fondée sur la liberté. Le régime parlementaire marque la transition entre l'état de contrainte et celui de liberté. Le premier état persiste aussi longtemps que l'évolution n'a point fait disparaître les sources de conflit et de rivalité entre les individus ou les peuples. Dans cet état, la liberté individuelle doit être en partie sacrifiée aux exigences de la discipline militaire. Pour faire face à toutes les éventualités d'une vie de combats et de périls, il faut une action prompte et énergique. L'autorité concentrée entre les mains du plus fort revêt alors un caractère absolu. Mais à mesure que se développent les sentiments de sociabilité, l'état de guerre fait place à un état pacifique, les activités industrielles tendent à se substituer aux activités militaires, le régime de la liberté remplace celui de la contrainte. Tout cela doit s'opérer fatalement comme se sont accomplies à l'origine les transformations du monde physique.

Tel est dans ses grands traits le système de Spencer. Tourmenté par ce besoin d'unité qui est le propre de l'esprit philosophique, servi par une grande érudition, le penseur

anglais entreprit d'opérer l'unification du savoir humain. Ses efforts ont-ils abouti ? Il est permis d'en douter. Certes ses vastes synthèses ne manquent ni de grandeur ni d'attraits. L'esprit se plait à envisager toutes choses d'un point de vue unique, comme s'il cherchait à se donner l'illusion d'une science universelle. Mais dans cette philosophie prétendument positive, que d'hypothèses *a priori* et d'assertions hasardées ! C'est ce que nous n'aurons pas de peine à montrer.

IV. — CRITIQUE.

Comment s'est constitué l'univers ? Quelles causes ont déterminé l'apparition de la vie et l'infinie variété de ses formes ? Quelle est l'origine de l'homme ? Autant de questions obscures sur lesquelles la science n'a jeté jusqu'ici qu'un jour bien incertain, mais que le philosophe positiviste, confiant dans son dogme de l'évolution, suppose définitivement résolues. Il est vrai, Spencer n'est pas toujours également affirmatif. Parfois il ne peut s'empêcher de reconnaître les incertitudes qui règnent sur les questions d'origine et le caractère hypothétique des solutions proposées. Mais alors, pourquoi mettre ces solutions à la base d'une philosophie qui se prétend purement expérimentale ? Car c'est bien une philosophie positive que Spencer a voulu fonder. A l'en croire, ses premiers principes nous donneraient simplement la synthèse des données de l'expérience. En est-il bien ainsi ? Il ne nous paraît guère.

Et tout d'abord, ce n'est point l'expérience qui a fait voir à Spencer l'indestructibilité de la matière. La matière existe, nous ne la voyons ni croître, ni diminuer en quantité, voilà ce que dit l'expérience. Mais cette matière a-t-elle commencé ou non ? Doit-elle durer toujours ? Porte-t-elle dans son sein le principe même de son existence ? Voilà bien des questions d'ordre métaphysique et qui échappent par leur nature même aux investigations de

la science positive. Spencer s'en est rendu compte ; aussi s'est-il hâté de faire appel à la déduction pour justifier son principe. Mais combien fragiles sont les raisons qu'il invoque ! Son argumentation a déjà été esquissée plus haut : « Nous pouvons, écrit-il, nous représenter les parties de la matière indéfiniment rapprochées, et l'espace qu'elles occupent indéfiniment décroissant, mais nous ne pouvons pas nous représenter la quantité de matière amoindrie. Ce serait imaginer que certaines parties constituantes sont réduites à rien par la compression, ce qui n'est pas plus possible que d'imaginer la réduction du tout à rien par la compression. » Et l'auteur nous en donne aussitôt la raison : « La pensée est une position de relations. On ne peut poser de relations et par conséquent penser quand l'un des termes relatifs est absent de la conscience. Il est donc impossible de penser que quelque chose devienne rien, par la même raison qu'il est impossible de penser que rien devienne quelque chose, et cette raison c'est que rien ne peut devenir un objet de conscience. L'anéantissement de la matière est inconcevable par la même raison que la création de la matière est inconcevable. » Et voilà les raisons que Spencer a trouvées pour appuyer le dogme fondamental de la libre-pensée contemporaine! Impossible de se représenter un non-être, impossible donc de se représenter la matière comme n'existant pas encore à un moment donné, ou cessant d'exister. Dès lors, la matière est nécessairement conçue comme quelque chose qui n'a ni commencement ni fin.

Faut-il signaler la confusion qui règne ici entre la représentation sensible et la pensée abstraite, comme aussi entre un pur néant et une chose non existante mais possible ? Certes, aux yeux de l'imagination la matière revêt toujours quelqu'une des formes concrètes que nous lui voyons dans la réalité. Mais l'esprit, par une opération qui lui est propre, peut ensuite considérer les attributs communs à tous les corps en faisant abstraction des déterminations que possède en propre chaque existence individuelle. Or le type

ainsi dégagé de ses applications est conçu, non comme nécessairement réalisé, mais comme réalisable. J'arrive ainsi à l'idée d'une matière simplement possible. Même à ne considérer que la représentation sensible qui flotte devant les regards de mon imagination, ne puis-je pas penser que son objet n'existe pas au dehors, mais pourrait exister ? Ici encore j'ai l'idée de quelque chose de non-existant. Que de fois ne m'arrive-t-il pas d'opposer le réel au possible ! La pensée actuellement présente à mon esprit est, sans contredit, quelque chose. Or, il n'y a qu'un instant, elle était simplement possible. Voilà ce que je conçois fort bien.

A quelles étranges conséquences ne conduirait pas l'argumentation de Spencer !

La matière, dit-il, est nécessairement conçue comme réelle. Une matière qui n'existe pas encore ou cesse d'exister est inconcevable. Car une telle matière ne se distingue pas du néant et l'on ne peut se représenter un non-être.

Mais alors, pourquoi ne pas raisonner de la même manière au sujet des phénomènes ? Un phénomène qui se produit passe du non-être à l'être, et s'il fait place ensuite à un phénomène nouveau, il retourne au non-être. Qui dit changement, ou succession de phénomènes, oppose donc l'être au non-être. Mais si nous ne pouvons avoir l'idée d'un non-être, nous ne pouvons davantage avoir l'idée d'une succession, d'un commencement quelconque. Dès lors, ce n'est plus seulement la matière qui doit être conçue comme permanente, mais encore chacun des phénomènes dont elle est le siège. Il faudrait donc dire, contrairement à l'évidence même, que tout est immuable.

Nous aurions le droit d'affirmer l'éternité et l'absolue indestructibilité de la matière, si, pénétrant dans l'intimité de son essence, nous y découvrions le principe même de l'existence. La matière étant par soi, on devrait dire qu'elle n'a point reçu l'être, qu'elle le possède depuis toujours. Mais

Spencer n'a-t-il pas déclaré que l'essence de la matière nous échappe? En affirmant son indestructibilité il pénètre donc dans le domaine de l'inconnaissable.

Non moins *a priori* et arbitraire est le principe de la transformation des forces. Nous l'avons déjà dit, l'idée de la transformation des forces implique celle de leur identité foncière. Dire que les forces se transforment les unes dans les autres, ce n'est pas seulement dire que leurs manifestations se succèdent, c'est reconnaître que sous la diversité de ces manifestations la même énergie persiste, ou, mieux encore, la même cause agit. Or ceci n'est évidemment pas une donnée pure et simple de l'expérience. Nous voyons des phénomènes se succéder, mais la force qui les engendre demeure cachée à nos regards. Vouloir scruter la nature intime des forces, affirmer leur identité foncière, c'est faire incursion dans un domaine qui, selon Spencer lui-même, n'est pas celui de la science positive. Et, ici encore apparaît l'impuissance du positivisme à vaincre les tendances métaphysiques de notre esprit. L'homme, a dit très justement M. Fouillée, est un animal métaphysicien. C'est-à-dire que la recherche des causes est une loi fondamentale de son intelligence. Et Spencer obéit à cette tendance, oubliant sa profession de foi positiviste. Des données de l'expérience il croit pouvoir conclure à l'identité des forces.

Pareille conclusion est-elle légitime? Nous ne le pensons pas. Sans doute, il ne répugne pas à la raison d'attribuer à une même force des effets très différents, voire même irréductibles. C'est ainsi que les philosophes scolastiques voyaient dans l'âme humaine le principe, non seulement de la pensée, mais encore des énergies physiques dont l'organisme est le siège. L'idée de la transformation des forces ne conduit pas nécessairement à faire de la pensée et de la perception sensible des phénomènes de même nature que les actions purement physiques [1]). On peut

[1]) Il est à remarquer toutefois que Spencer, comme Aug. Comte, admet l'identité foncière de tous les phénomènes.

voir dans la pensée tout autre chose que des vibrations moléculaires et croire cependant que l'âme spirituelle est capable de produire certains mouvements dans la matière.

Rien de plus évident que le caractère spirituel de la pensée. Si vous dites que les forces du monde physique pourraient engendrer la pensée dans certaines conditions déterminées, j'en conclurai qu'elles sont d'essence spirituelle. Ce n'est donc ni au nom de la métaphysique, ni au nom du spiritualisme, que nous combattons le principe de la transformation des forces dans le sens absolu et universel que lui donne Spencer, mais bien à cause de son apriorisme. De ce que des manifestations de force se succèdent et se conditionnent mutuellement, on ne peut conclure qu'elles sont dues à la même énergie. Deux forces peuvent fort bien combiner leur action, se déterminer l'une l'autre, et cependant posséder chacune leurs propriétés caractéristiques. Les affinités de l'oxygène et de l'hydrogène ne me permettent pas de les identifier. Et ceci devient plus évident encore lorsqu'une cause mécanique, extérieure à moi, agit sur mes organes et finit par provoquer les manifestations les plus élevées de mon activité psychique. Il y a là action et réaction; or la réaction emprunte évidemment un caractère spécial à la nature du moi conscient, c'est de lui qu'elle procède comme de sa véritable cause. Impossible d'identifier le moi pensant avec les causes physiques dont je subis l'action.

Quant à la théorie d'une évolution universelle impliquant le passage spontané du règne inorganique au règne organique, et la complexité croissante des formes de la vie, elle n'est qu'une brillante hypothèse contre laquelle la science élève plus d'une objection. Nous avons déjà dit un mot des obscurités dont s'enveloppent à nos yeux les questions d'origine, surtout celle de l'apparition de la vie sur le globe. En présence d'une telle énigme, tandis que le philosophe tranche *a priori*, l'homme de science hésite et finit par confesser son ignorance. Même restreinte aux

transformations du règne organique, la théorie du progrès nécessaire ne laisse pas de donner prise aux objections les plus graves. On sait qu'elle a rencontré dans Huxley et dans Vogt des adversaires décidés. « On ne saurait concevoir, dit Huxley, qu'une théorie quelconque impliquant un développement nécessairement progressif puisse se maintenir » [1]). Vogt n'est pas moins explicite. Darwin lui-même, dont la théorie a souvent été confondue avec celle du progrès organique, se défend expressément de croire à l'existence d'une force évolutive interne, essentielle à la nature. Voici, du reste, les paroles de l'illustre naturaliste : « Pourquoi les formes supérieures n'ont-elles pas partout supplanté et exterminé les inférieures ? Lamarck, qui admettait chez tous les êtres organisés une tendance naturelle à progresser, semble avoir si bien compris le poids de cette objection qu'il a dû, pour y répondre, supposer que de nouveaux êtres d'ordre inférieur se formaient continuellement par voie de génération spontanée. J'ai à peine besoin de dire ici que la science, dans son état actuel, n'admet pas en général, que des êtres vivants s'élaborent encore de nos jours au sein de la matière inorganique. D'après ma théorie, l'existence permanente d'organismes inférieurs n'offre aucune de ces difficultés, car l'élection naturelle n'implique aucune loi nécessaire et universelle de développement et de progrès » [2]).

Spencer lui-même a compris la nécessité d'atténuer la doctrine du progrès. Dans sa « Statique sociale » il semblait l'admettre sans réserves. Mais plus tard, en présence de nombreux faits de rétrogradation signalés par les naturalistes, il chercha une formule plus générale et moins absolue [3]). C'est ainsi qu'à côté de la loi d'évolution ou de progrès, il finit par reconnaître une loi de dissolution

1) Cité par Quatrefages, *Les émules de Darwin.*

2) *De l'origine des espèces* (traduction de Mlle Clémence Aug. Royer, 1862, p. 175, § XIV : Persistance des formes inférieures.

3) Sur les changements que les idées de Spencer ont subis à ce sujet, voir Gazelles dans son introduction aux *Premiers Principes.*

ou de décadence. Mais par là il prêtait le flanc à de nouvelles critiques. L'évolution n'étant plus la loi absolue et nécessaire des êtres, l'optimisme de Spencer en morale et en sociologie se trouvait dès lors dénué de fondement. Comment accorder encore une confiance sans réserves aux prédictions du sociologue anglais touchant la réalisation d'un état social parfait, du moment que le progrès devenait chose toute contingente ? D'autre part, après avoir attribué à la nature deux procédés distincts et diamétralement opposés, Spencer peut-il encore, en bonne logique, affirmer l'unité foncière des êtres ? Car enfin, si la Nature est vraiment une, si tous les êtres sont de même essence, si toutes les forces ne sont que des modes d'une seule et même énergie, d'où vient que les phénomènes ne se produisent pas tous suivant la même loi et le même procédé ? N'oublions pas que le système de Spencer est une sorte de dynamisme panthéistique. Comme Aug. Comte, et plus explicitement encore, le philosophe anglais affirme l'unité foncière des forces. On sait que le réel et l'absolu s'identifient pour lui. La Nature est, à ses yeux, un principe d'activité unique caché sous la diversité des phénomènes. Pourquoi donc ce principe n'agit-il pas invariablement dans le même sens ? Pourquoi tantôt dans le sens d'une évolution, tantôt dans le sens d'une dissolution ? Pourquoi la décadence succède-t-elle au progrès, la mort à la vie ? Il ne peut être question ici d'obstacles extérieurs s'opposant aux tendances de la Nature, puisque, selon les évolutionnistes, la Nature absorbe en elle toute réalité. Que des forces distinctes entrent en conflit et se paralysent mutuellement, on le comprend sans peine ; mais qu'une force absolue et fatale, qui ne relève d'aucune condition extérieure, puisque tout se ramène à elle, déroge à la loi essentielle de son activité et produise des effets précisément opposés à ceux qu'elle devrait produire suivant sa nature, c'est ce que l'on ne peut concevoir d'aucune façon. Dire que la Nature obéit dans ses transformations à des lois contradictoires, c'est

nier son unité foncière, c'est renoncer au monisme pour lui substituer une sorte de dualisme. Ainsi de l'aveu même de Spencer la théorie du progrès doit, pour se mettre d'accord avec les faits, subir d'importantes atténuations. Or le penseur anglais n'a pu y consentir qu'en introduisant la contradiction au sein de sa philosophie.

Est-ce à dire qu'il faille rejeter complètement l'idée d'une loi de progrès régissant l'univers ? Certes non, et telle n'est pas la portée de nos critiques. Si la théorie du progrès absolu impliquant le passage spontané du règne inorganique au règne organique et la communauté d'origine de tous les vivants, nous parait pour le moins hasardée, et indigne de figurer à la base d'une philosophie qui se prétend expérimentale, on ne peut nier cependant que la marche générale des êtres au cours des temps géologiques trahisse une tendance au progrès. On sait que la vie ne s'est pas toujours manifestée à la surface du globe ; il fut un temps où seules les forces cosmiques agissaient. Les premiers êtres vivants semblent avoir possédé une structure rudimentaire. Les animaux supérieurs et notamment les mammifères ne se montrent que plus tard. L'homme parait enfin comme le couronnement de la création. Il marche progressivement à la conquête du monde, s'élevant peu à peu d'un certain état sauvage jusqu'à la civilisation. Mais cette idée de progrès que suggère l'histoire du passé, le matérialisme panthéistique aurait tort de la revendiquer. Elle resplendit déjà en tête de la Bible, dans ce chant poétique, où l'auteur de la Genèse celèbre les louanges du Dieu Créateur et Providence. Et c'est bien en effet à l'idée de Providence qu'elle se rattache logiquement [1]. La conception d'un Absolu identifié avec la substance d'un monde

1) Ce que nous disons de l'idée de progrès est également vrai de l'idée d'évolution. Ces deux idées souvent confondues sont pourtant bien distinctes. Autre chose est d'affirmer simplement que les formes de la vie ont paru dans un ordre progressif, autre chose de les faire dériver les unes des autres. L'hypothèse évolutionniste n'affirme pas seulement le progrès, mais encore la transformation spontanée

soumis à la loi du progrès, est tout simplement contradictoire. L'Être absolu ne progresse pas, il est parfait, trouvant dans son essence même toutes les conditions de sa perfection. L'Absolu, disait déjà Aristote, est un acte pur. Un monde qui évolue n'est donc pas l'Absolu. Ainsi, par delà cet Univers soumis à d'incessantes transformations, se devine la pensée souveraine qui préside à tous les changements du fond de son immuable éternité.

Ce n'est donc pas au nom de l'idée religieuse qu'il faudrait combattre l'évolutionnisme.

Indestructibilité de la matière, transformation ou unité foncière des forces, évolution nécessaire, tels sont donc les principes essentiellement métaphysiques et *a priori* de cette philosophie qui se donne pour une simple classification des données de l'expérience et prétend se soustraire à toute influence métaphysique [1].

Mais c'est principalement dans leur application à la morale et à la sociologie que se montre l'apriorisme des principes de Spencer. On ne trouvera dans la théorie de

des types inférieurs en types supérieurs. On sait que cette hypothèse n'est nullement contraire au dogme, du moment qu'on admet la création primitive de la matière et celle de l'âme humaine. *A fortiori* n'est-elle pas incompatible avec l'idée d'un Dieu Providence. Bien au contraire.

1) On a reproché à la conception théologique de l'univers sa prétendue incompatibilité avec la science. Ce reproche est immérité; mais ne pourrait-on l'adresser avec quelque raison, à la philosophie soi-disant scientifique de Spencer? La science suppose des lois qui permettent d'induire de l'expérience du passé une certaine prévision de l'avenir. Or le théologien n'entend nullement nier ces lois, il reconnait dans l'Être suprême, source première de toute existence, un législateur plein de sagesse qui a donné à chaque créature une nature et une activité propres, et ne dérogera pas arbitrairement à l'ordre établi : Dans le système de Spencer au contraire, les causes secondes disparaissent pour s'absorber dans l'Absolu ; les phénomènes sont attribués à l'action immédiate d'un pouvoir transcendant, c'est-à-dire que le surnaturel envahit complètement le domaine de la réalité. Or quel est ce pouvoir? Est-il conscient ou inconscient? Est-il dans sa nature d'agir d'après des lois ou d'une manière arbitraire? Ce sont là pour Spencer des questions insolubles, car la cause des phénomènes est inconnaissable, nous n'en pouvons avoir aucune idée, elle est en dehors des conditions mêmes sous lesquelles une chose peut être pensée, sa nature nous échappe radicalement. Mais si nous ignorons aussi complètement que possible la nature des causes ou mieux encore de la cause universelle à laquelle elles se réduisent toutes, nous ne pouvons savoir davantage si les lois d'après lesquelles cette cause a agi jusqu'ici tiennent à son essence même ou si l'ordre de l'univers est purement accidentel et passager. Dans ces conditions le passé n'est plus garant de l'avenir, l'induction scientifique demeure sans fondement.

l'organisme social que d'ingénieuses comparaisons. Autre chose est un groupement d'atomes ou de cellules, autre chose une société d'êtres conscients et libres. Autre chose est l'action physiologique des cellules, autre chose la coopération volontaire des individus. Autre chose enfin est l'unité individuelle, autre chose l'unité sociale. Je ne suis pas une association, une collectivité, mais un individu. Mon existence est une, la même vie circule dans toutes les parties de mon corps. D'innombrables cellules le constituent ; et pourtant malgré cette multiplicité d'éléments physiologiques s'affirme l'unité du moi. Et il ne s'agit pas ici d'une simple unité de coordination, mais d'une unité foncière. C'est bien le même principe d'activité qui se révèle dans les opérations organiques les plus diverses. Une société au contraire implique pluralité d'existences, de vies, d'agents. J'ai conscience de mon moi. Les cellules qui constituent mon corps ne sont pas des êtres conscients : elles remplissent sans le savoir leurs fonctions physiologiques. Il en est tout autrement pour la société. Les unités sociales ont conscience d'elles-mêmes et de leurs relations mutuelles, leur coopération à l'œuvre commune est volontaire. Par contre, le corps social comme tel n'a point conscience de son moi; à vrai dire, ce moi n'existe point, il n'est qu'une entité métaphysique. On a prétendu que les cellules d'un organisme étaient douées chacune d'une certaine sensibilité sourde et confuse. Le sentiment du moi ne serait qu'une résultante de l'ensemble de ces consciences élémentaires. L'explication est manifestement insuffisante. Chaque cellule possédant une sensibilité propre, il en résulterait autant de consciences distinctes que de cellules, mais non l'unité de conscience qui caractérise l'être psychique. Au lieu d'un moi foncièrement un, on aurait un moi collectif.

Adversaires et partisans de la théorie de l'organisme social ont en général demandé leurs arguments à la biologie ; nous pensons qu'il convient avant tout de porter le débat sur le

terrain de la psychologie. A la lumière des faits psychiques apparaît aussitôt ce qu'il y a d'arbitraire et de faux dans cette doctrine qui nie toute différence essentielle entre un individu et une société.

Spencer ne verse pas dans une confusion moins étrange en identifiant les lois du progrès social avec celles du progrès organique. L'homme a progressé par lui-même, grâce aux ressources de son génie. La civilisation est vraiment son œuvre. Sa nature primitive ne semble avoir subi que des modifications accidentelles. Au contraire, le progrès de la vie animale, d'après la théorie même de l'évolution, aurait amené une transformation radicale des types spécifiques et se serait accompli sous l'empire d'un ensemble de causes physiques et physiologiques. L'intelligence et la volonté, c'est-à-dire les facteurs psychiques, n'ont aucune part dans un tel progrès, tandis qu'ils jouent un rôle prépondérant dans le progrès de l'humanité. L'homme n'a pas attendu pour s'adapter à de nouveaux milieux que la Nature l'ait pourvu d'autres organes. Il a demandé à son industrie le moyen de se protéger contre les animaux sauvages et les intempéries des saisons. Au lieu de se transformer passivement sous l'empire du milieu, c'est lui qui a transformé le milieu pour l'adapter à ses exigences.

Encore si les enseignements de Spencer n'étaient qu'antiscientifiques ! Mais leurs conséquences au point de vue pratique sont tout simplement désastreuses. C'est par l'effort persévérant de la volonté que l'homme se perfectionne au point de vue moral. Or pour faire cet effort il est nécessaire qu'il se croie en possession d'une volonté maîtresse d'elle-même, c'est-à-dire libre et responsable. Enlevez à un homme aux prises avec une tentation violente le sentiment de son libre arbitre et de sa responsabilité, persuadez-lui qu'il est soumis à la détermination nécessitante des idées et des passions, qui ne voit de quel côté penchera sa volonté ? Que penser dès lors d'une doctrine qui repose sur l'idée

d'une évolution fatale et toute mécanique déterminant la production des phénomènes moraux, aussi bien que des phénomènes physiques ? C'est bien à tarir la source même de notre énergie supérieure que tend l'enseignement moral et sociologique de Spencer, et la doctrine du progrès nécessaire, une fois connue et acceptée par tous, constituerait le principal obstacle au progrès.

L'exposé succinct que nous venons de faire permet déjà de se rendre compte des contradictions dans lesquelles verse cette philosophie qui entreprend si hardiment la critique des idées religieuses.

Spencer objecte aux théologiens que l'Absolu ne peut être cause, et il lui attribue ensuite la production des phénomènes. Il déclare que l'Absolu ne peut être distingué de rien, ni en conséquence faire l'objet d'aucune pensée, il soutient que nous n'avons de lui qu'un sentiment vague et indéterminé, et cependant il le définit, il lui attribue certains caractères qui permettent de le distinguer du relatif et du phénoménal, il l'oppose aux états de conscience comme la cause à l'effet. Tantôt, à l'instar des panthéistes il confond l'Absolu avec toute réalité et, par le fait même, avec le moi substantiel persistant sous les modes de conscience; tantôt il en fait un être à part, infiniment au-dessus du conscient et de l'inconscient. Il prétend qu'aucun effort de l'esprit ne peut arriver à la conception d'une existence sans commencement, et il affirme plus loin l'indestructibilité de la matière, la nécessité de la concevoir comme quelque chose d'essentiellement permanent et qui ne peut avoir ni commencement ni fin. Il veut que la science et la philosophie se bornent à classer les données de l'observation, il leur interdit de se lancer dans des hypothèses métaphysiques, et ses théories touchant l'indestructibilité de la matière, la transformation des forces, l'évolution universelle et nécessaire ne sont pas autre chose. En lui se retrouvent bien les diverses tendances de la philosophie contemporaine, trop à l'étroit dans la sphère des connais-

sances positives où elle prétend se confiner, affectant de se détourner des problèmes métaphysiques et y revenant sans cesse par le mouvement naturel de la pensée, tourmentée malgré tout par des préoccupations au fond desquelles se devine la persistance du sentiment religieux.

J. Halleux.

VI.

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

L'histoire de la philosophie a été conçue et traitée de diverses manières. Chaque historien met sa personnalité et ses propres idées dans la conception qu'il s'en fait, sa tendance d'esprit particulière dans sa manière de la traiter. De là des vues subjectives qui ne sont point la reproduction réelle et exacte de la vie philosophique.

Puisqu'il s'agit d'histoire, il semble bien à première vue que l'histoire de la philosophie doit consister simplement à raconter, par pays et par siècles, les événements philosophiques. Elle se présente alors comme un ensemble et une suite de tableaux divers.

Mais comme ces faits ne sont bien racontés qu'autant qu'ils sont bien compris, qu'on ne les comprend bien qu'en les replaçant dans toutes les circonstances où ils se sont produits et spécialement dans l'esprit même qui en a été le sujet et le facteur principal, il apparait que l'historien de la philosophie devra s'attacher directement aux philosophes eux-mêmes ; étudier chacun d'eux en recherchant dans sa naissance, son éducation, sa vie et son milieu, l'origine et l'évolution de sa doctrine. Alors l'histoire de la philosophie se composera d'une série de monographies.

L'historien ne devra-t-il pas, appuyé sur une conception philosophique et s'éclairant de sa lumière, s'efforcer de retrouver dans chaque doctrine qui nait et se développe le principe de sa fécondité, dans celle qui meurt la cause de sa disparition ; de découvrir quelles sont les raisons du succès ou du peu d'influence des différents philosophes ?

Évidemment chacune de ces considérations a son importance. Si nous réfléchissons bien à ces différentes conceptions de l'histoire de la philosophie, peut-être y retrouverons-nous les caractères de l'esprit qui les possède. La première a quelque chose de superficiel, la deuxième a un aspect plus positif et plus scientifique, la troisième est critique et métaphysique. Mais il apparait clairement que chacune d'elles prise à part est insuffisante et inadéquate pour donner une histoire intégrale de la philosophie.

Se contenter de classer par des rapports extérieurs d'espace et de temps les événements philosophiques, c'est oublier que des liens essentiels les unissent les uns aux autres ; que parmi tous les faits il n'y en a pas qui aient entre eux tant et d'aussi intimes relations que les faits philosophiques. L'historien qui s'arrêterait à cette conception agirait comme un collectionneur ignorant, qui placerait ses plantes ou ses insectes sur un même tableau par dix ou par vingt, au fur et à mesure de ses trouvailles. Il ressemblerait à un biologiste qui s'imaginerait connaître l'anatomie d'un corps, quand il en aurait étudié au hasard les différentes parties séparées.

On ne saurait comprendre la réforme de Socrate sans la sophistique, ni les doctrines des sophistes sans les rattacher aux écoles de métaphysique précédentes ; pas plus qu'on ne saurait comprendre la scolastique sans la replacer à la suite des différents systèmes, doctrines, ou écoles, qui se sont succédé depuis Platon et Aristote jusqu'au XIIIe siècle. Les faits philosophiques ne s'isolent point les uns des autres ; ils existent tous ensemble, et c'est par leur union intime qu'ils existent d'une façon complète. Ce sont diverses parties d'un même organisme, et l'on ne saurait vraiment les ranger et les classer sans les expliquer.

A ce point de vue, l'étude historique qui porte directement sur les philosophes eux-mêmes semble avoir un avantage, qui est de grouper par un lien essentiel, celui de l'esprit, un certain nombre d'idées. Mais elle présente au

fond le même inconvénient, qui est de fragmenter des idées naturellement continues, d'isoler et d'abstraire ce qui est essentiellement complexe et concret, de disséquer ce qui est vivant. On ne connait point l'histoire et la vie des idées platoniciennes et aristotéliciennes depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours, par l'étude séparée des philosophes qui les ont adoptées. Qui comprendra la philosophie de Leibniz sans la rattacher aux idées fondamentales de la scolastique? Les idées ont une vie intellectuelle supérieure à la matière et à ses divisions : et en s'attachant directement aux individus, on substitue l'histoire de quelques êtres qui naissent et qui meurent à l'histoire des idées qui se continuent. En limitant ainsi les éléments philosophiques d'une façon indirecte sans doute, mais pourtant réelle, à un temps et à un espace déterminés, on n'explique ni leur origine, ni leur développement, ni leur force et leur rôle, ni leur influence ou leur disparition ; et qui n'explique pas une idée ne saurait la comprendre. D'autre part, on le voit, l'on n'explique point une idée sans la juger.

On arrive par ces considérations, à conclure que ces manières différentes de définir l'histoire de la philosophie sont plutôt incomplètes que fausses. Leur tort est d'être *des points de vue* et non *une vue* du monde philosophique. Sans doute nous ne pouvons prétendre échapper aux conditions d'espace et de temps dans l'histoire ; mais au moins, quand nous étudions l'existence et le développement des idées, ne devons-nous pas les faire dépendre d'une façon exagérée, mais plutôt les détacher autant que nous le pouvons, de la matière et de nos divisions d'espace et de temps, puisqu'elles n'ont avec celles-ci que des relations indirectes.

Or ce sont bien principalement les idées qu'il faut prendre pour objet dans l'histoire de la philosophie. Elles sont le véritable fait philosophique. Et s'il est vrai que les idées ne vivent que dans les individus, qu'elles reçoivent d'eux

certaines énergies et des modifications particulières, il est bien plus vrai encore qu'elles sont la source et l'aliment de la vie intellectuelle, de la vie philosophique des individus. Ce n'est donc point par les années des individus qu'il faut les mesurer, ni par nos divisions en siècles, mais bien plutôt par des époques propres à elles-mêmes, et dans lesquelles on fera rentrer les philosophes.

Et parce que les idées ne sont pas isolées, qu'elles ont, pour ainsi dire, une vie sociale, qu'elles sont reliées les unes aux autres dans un esprit individuel, qu'elles dépendent de cet esprit dans leur développement, de son activité et de ses multiples conditions particulières, on ne saurait les connaître complètement et suivre exactement leur évolution sans les replacer dans cet esprit et son milieu : de là l'intérêt et la nécessité de l'étude des philosophes.

De plus, parmi ces idées il en est qui naissent et se développent, d'autres qui meurent. Il en est qui n'ont pas de commencement et dont l'existence se prolonge à travers toutes les époques. L'historien de la philosophie devra découvrir les raisons de l'apparition ou de la disparition des premières, le principe de vie persistante des secondes : et c'est là juger les idées.

La philosophie naît avec la raison, avec sa faculté de s'étonner, son besoin de savoir, son pouvoir de réfléchir : elle se développe avec elle.

Elle n'est pas un amas, mais un ensemble d'idées supérieures, qui non seulement se touchent ou se succèdent, mais qui se relient et s'ordonnent entre elles, qui s'influencent les unes les autres. Elle est un organisme d'idées qui vivent, dont la vie est un progrès et une lutte, où quelques-unes meurent dès leur naissance, d'autres après une certaine durée et des triomphes apparents, où d'autres enfin, qui semblent parfois vaincues mais en réalité demeurent toujours victorieuses et fécondes, forment un tout vivant, harmonieux et continu, qui va se développant.

Cette vie complexe des idées dans son origine, dans ses luttes et son évolution, dans ses résultats, est l'objet propre de l'histoire de la philosophie. L'historien de la philosophie doit la raconter, l'expliquer et la juger ; car, nous l'avons dit, on ne raconte cette vie des idées qu'en l'expliquant et on ne l'explique qu'en la jugeant.

Nous définissons donc l'histoire de la philosophie : *l'étude historique, scientifique et critique des systèmes philosophiques.* — Par *système philosophique* nous entendons un ensemble coordonné de théories ayant pour objet les problèmes fondamentaux que pose et présente l'explication des êtres et de leurs relations par leur raisons dernières.

Étudier historiquement et scientifiquement un système, c'est le faire revivre ; c'est retrouver le principe qui l'a fait naître, et le replacer dans le milieu où il s'est développé. Un système d'idées n'est pas une abstraction : c'est un être vivant qui se meut et grandit sous l'influence des circonstances intérieures et extérieures ; c'est la pensée d'un homme ou d'une époque qui se manifeste. Comment la comprendre dans son tout et dans ses différentes parties, retrouver sa genèse vraie, suivre ses développements et s'en rendre compte, expliquer son déclin et sa disparition ou sa vitalité et son influence sous ces diverses circonstances ?

Étudier historiquement et scientifiquement les systèmes, c'est les continuer, c'est-à-dire retrouver et suivre le lien qui les unit, expliquer leur parenté. Comme le vivant vient du vivant et tend à se reproduire, ainsi l'idée vient de l'idée et tend à se continuer. On peut dire du monde des idées ce que disait Leibniz du monde des réalités : « *non facit saltus* », il n'y a pas de saut entre les idées. Elles se continuent à travers les siècles, sans souci de nos divisions chronologiques, grâce à leur vitalité ; les trop faibles disparaissant sous la poussée des plus fortes, tandis que d'autres

en germe se développent. Ainsi chaque époque, époque de pensée et non de temps, garde quelque chose de celle qui l'a précédée et possède quelque chose déjà de celle qui la suit. C'est cette continuité persistante de certaines idées, cette disparition ou naissance de quelques autres qu'il faut suivre et expliquer ; et c'est encore là l'un des vrais aspects de l'histoire de la philosophie.

Enfin, quand on fait revivre les systèmes, *il faut les juger* : distinguer les éléments de vérité et reconnaître les erreurs. L'historien de la philosophie a le droit d'avoir une théorie comme l'historien politique peut avoir une patrie. Nous croyons même qu'il doit avoir un ensemble de principes qui lui permettent de mesurer la valeur réelle des doctrines. C'est, en réalité, le seul moyen d'expliquer pourquoi un système continue de vivre ou se meurt. Car il ne vit que par la force de vérité qui est en lui ; il meurt des erreurs qu'il renferme et qui le rongent.

On comprend, d'après cette conception, que l'historien de la philosophie devra apporter, dans l'exposition et l'explication des systèmes, une grande *exactitude* et *faculté d'assimilation*, dans son jugement une complète *impartialité*.

Supposant l'authenticité des œuvres établie, — c'est là le travail de la critique, de la philologie, de la grammaire, etc., — il faut que l'historien fasse un exposé des systèmes, exposé juste et complet. Il faut par conséquent qu'il cherche et trouve le principe générateur, qu'il en poursuive, à travers toutes les circonstances les différentes manifestations ; qu'il relie ce système à ceux qui l'ont précédé et dont il dépend et le rattache à ceux qui le suivent et sur lesquels il exerce son influence. Il doit dans tout ce travail apporter une rigoureuse exactitude.

Or cette exactitude, nécessaire sous peine de travestir la pensée d'autrui, l'historien de la philosophie ne peut l'obtenir qu'à la condition de *sympathiser* au moins provisoirement et par méthode avec le philosophe qu'il étudie.

Il ne comprendra vraiment le système d'un philosophe que s'il se débarrasse de ses préjugés, de ses pensées personnelles, de sa vie même, pour vivre la vie de l'auteur, s'assimiler ses pensées, partager ses émotions. Un système philosophique est ou a été un monde vivant dans l'univers intellectuel. Ce n'est qu'en le faisant revivre en lui-même, en le vivant, qu'on peut le reproduire exactement. Agir autrement serait agir comme le psychologue qui étudierait une pensée dans les mouvements du cerveau, ou comme le physiologiste qui étudierait les fonctions vitales sur un cadavre.

Ce travail d'exposition explicative achevé, l'historien reprenant sa vie propre, doit juger avec impartialité ; il approuvera la vérité d'où qu'elle vienne, il rejettera l'erreur où qu'elle se trouve. La vérité est partout la vérité.

Ainsi apparaissent la place vraie et l'importance de l'histoire de la philosophie dans la philosophie même. Descartes, dans son désir légitime au fond, mais mal dirigé, d'une certitude vraiment personnelle, voulut ignorer s'il avait existé des hommes et des penseurs avant lui, et trouver par la seule force de son propre esprit l'ensemble des vérités fondamentales. Plusieurs de nos contemporains ont une tendance absolument contraire ; pour eux la philosophie n'est que l'ensemble des solutions données au problème philosophique. C'est que Descartes était convaincu de la possibilité pour l'esprit humain d'atteindre la certitude. Nos contemporains sont plutôt portés au scepticisme. A leur raison qui est inquiète de savoir et qui doute d'y arriver jamais, ils offrent l'histoire des idées philosophiques, mais une histoire où l'on ne fait qu'exposer, en s'interdisant tout jugement, sous prétexte d'impuissance et d'objectivité : aliment qui ne rassasie point, marche sans but, mouvement où l'esprit s'agite sans trouver jamais le repos dont il a besoin.

Non, l'histoire de la philosophie n'est point toute la

philosophie. La philosophie ne s'identifie avec aucun système ni avec l'ensemble des systèmes. Il n'y a point *une* philosophie platonicienne, péripatéticienne ou épicurienne, scolastique, cartésienne ou kantienne, il y a *la* philosophie. En dehors d'elle, il n'y a que des systèmes qui incarnent plus ou moins bien la philosophie, et qui sont plus ou moins vrais, qui ont plus ou moins de valeur suivant qu'ils sont plus ou moins *la* philosophie.

C'est que la philosophie est essentiellement œuvre d'esprit personnel, et c'est là le côté vrai de la pensée de Descartes. Quand bien même tous les problèmes auraient été posés et toutes les solutions données, quand bien même par conséquent toutes les vérités auraient été découvertes, il resterait encore, et c'est l'essentiel, pour qu'elles soient en nous scientifiques et philosophiques, à les réfléchir, à nous les assimiler, à les vivre. Elles ne sont point des vérités scientifiques et philosophiques par l'autorité de ceux qui les ont trouvées, elles le sont par elles-mêmes et en elles-mêmes d'abord, ensuite en nous et pour nous, par notre travail personnel et notre réflexion. A ce point de vue, les solutions de l'histoire de la philosophie ne sont pour nous que des problèmes.

Mais comme ces solutions ont vécu, elles sont pour notre esprit un guide et un maître, et nous touchons ici à la part d'erreur de la pensée de Descartes. Dans les systèmes qui meurent, l'histoire de la philosophie nous montre l'erreur qui les tue et elle nous en préserve ; elle est ainsi une expérience de philosophie : une sorte de logique, de psychologie, de métaphysique morbides éclairant la logique, la psychologie et la métaphysique normales. A côté de l'erreur, l'histoire de la philosophie nous montre la vérité qui vivifie. Sans doute, elle ne nous offre que des problèmes, mais elle nous les offre énoncés et posés ; elle nous donne aussi les essais de solution apportés. Ce sont là autant de recherches et de découvertes que notre raison n'aura plus

qu'à étudier par sa réflexion propre, et, si elle les juge vraies, à s'assimiler. Elle n'aura eu qu'à parcourir des chemins que d'autres auront défrichés au prix de bien des efforts. Elle aura récolté les vérités que d'autres auront semées. L'histoire est ainsi une condition et une cause de progrès. Grâce à elle, selon le mot de Fr. Bacon, qui ne fait que répéter une parole de son compatriote et homonyme Roger Bacon, moine franciscain du XIIIe siècle : nous, les jeunes dans le temps, nous sommes en réalité les anciens et les vieux de la science et de la philosophie, *Antiquitas saeculi, juventus mundi*.

Il faut l'avouer, les scolastiques ont trop longtemps négligé l'histoire de la philosophie ; nous ajoutons qu'ils la négligent encore trop, malgré les vrais efforts et les vrais progrès réalisés. Ils ont trop oublié que la philosophie est vivante et qu'elle se développe. Ils ont trop regardé le XIIIe siècle comme un terme, alors que ce n'est qu'une étape et un âge dans la vie immortelle de la philosophie. De là est venue en grande partie la décadence de la scolastique. Cette décadence dans son principe, c'est au XVe siècle que nous la devons, et à ses philosophes de second ordre. Sous prétexte de rester fidèles à la lettre des grands scolastiques du XIIIe siècle, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Duns Scot, etc., ils ont été infidèles à son esprit. Cette philosophie vivante du XIIIe siècle, si attentive de l'expérience, si progressive dans ses synthèses, le XVe siècle, par un respect ignorant, la renferme dans le cercle de ses idées, ou plutôt dans le cercle de ses mots, sans rien laisser pénétrer des vérités nouvelles qui sont découvertes en tous sens. Pendant ce temps, en effet, les sciences se développent. Le véritable esprit de la scolastique était qu'elle se les assimilât ; sa destinée fut qu'elles lui demeurassent étrangères. Le XVe siècle les ignora ou les méconnut. Par la même raison, et comme conséquence, il ignora les pen-

seurs qui basèrent leurs doctrines sur les sciences et les y adaptèrent. La scolastique se barrait ainsi le chemin du progrès par une méconnaissance irrationnelle des sciences et de l'histoire. Cette tendance était absolument contraire à la tendance vraie de son esprit, de l'esprit de ses vrais maîtres qui est vie et progrès.

G. M. Sauvage, C. S. C.
Licencié ès lettres et philosophie.

Holy Cross College, Washington D. C.

VII.

Éléments aristotéliciens

DANS

la Cosmologie et la Psychologie de S. Augustin. *)

Aristoteles Platonis discipulus, vir excellentis ingenii, et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans. »
(*De civitate Dei*, VIII, 12.)

Après Aristote, saint Augustin est le savant qui se trouve être le plus souvent cité par saint Thomas. Et voilà déjà un titre suffisant pour justifier l'intérêt que doit présenter pour les amis de la philosophie thomiste la personnalité philosophique la plus significative de l'époque patristique. L'étude des œuvres de saint Augustin offre de plus grosses difficultés que celle de la *Somme théologique*. Saint Thomas est en pleine possession de la vérité ; il est le maître d'un système achevé qui satisfait souverainement l'esprit et qui en impose même à des hommes de science protestants, tels que Eucken, Paulsen et d'autres. Augustin au contraire cherche le vrai à tâtons ; il traverse diverses étapes où sa pensée évolue ; c'est ainsi, par exemple, qu'il se reprend dans ses *Retractationes*. Dans cette évolution progressive, Augustin commença par s'attacher au manichéisme, puis quand il se fut détaché de cette secte, il se rallia au scepticisme des académiciens, enfin s'éleva au-dessus de

*) Traduit de l'allemand.

leurs doutes par l'étude de la philosophie de Platon et des néo-platoniciens, principalement dans les écrits de Plotin et de Porphyre. Ce fut notamment la véritable mise en valeur de la connaissance de soi-même, telle qu'il la trouva chez Plotin, qui le débarrassa du scepticisme. Par cette voie, Augustin devint *disciple de Platon*, et c'est en cette qualité que très souvent on l'oppose à saint Thomas l'aristotélicien. Le « Moïse attique », pour reprendre une expression de Clément d'Alexandrie au sujet de Platon, a manifestement exercé une profonde influence sur la philosophie patristique, et on a raison d'appeler Augustin un Platon transfiguré à la lumière du christianisme.

Mais le célèbre père de l'Église est-il exclusivement platonicien, et Aristote n'a-t-il sur lui aucun ascendant? Les savants catholiques ne s'accordent pas sur la réponse à donner à cette question. M. Von Hertling, professeur de philosophie à l'université de Munich, répond négativement. Dans sa monographie sur saint Augustin, il écrit, à propos des sources augustiniennes : « Aristote lui demeura étranger sa vie durant, à partir des jours de sa première jeunesse, où il lut sans jouissance et sans profit, l'opuscule sur les *Catégories* »[1]. Par contre, le Dr Commer, de l'université de Vienne, est d'avis que les doctrines du Stagirite, elles aussi, eurent de l'influence sur Augustin. Dans son remarquable ouvrage *Die immerwährende Philosophie*, il parle d'Augustin comme d'un docteur de la *philosophia perennis* : « Aristote aussi lui rendit des services. C'est de lui qu'Augustin apprit la logique. La signification de *formes* qu'il donne aux idées, comme moyens de la connaissance, est aristotélicienne. La *species*, l'image que nous connaissons, est bien la forme qui constitue la réalité des choses. Au fond, l'idéologie d'Augustin est aristotélicienne. L'intel-

1 *Augustin* (Weltgeschichte in Karakterbildern). Kirchheim, Mainz, 1902, p. 39, 2e colonne : « Aristoteles ist ihm zeitlebens fremd geblieben, seitdem er in frühen Jahren ohne Genuss oder Förderung die kleine Schritt über die Kategorien gelesen hatte. »

ligence n'a pas d'idées innées, mais à l'aide des sens elle lit les idées divines réalisées dans le monde des corps, de sorte qu'elle les saisit dans leur vérité propre, et celle-ci n'est autre que la vérité éternelle et fondée sur Dieu. D'Aristote aussi Augustin recueille la théorie de l'être potentiel et il en tire le concept pur de la matière, qui d'ores et déjà devient plus clair que chez Aristote. De même, le concept aristotélicien de l'âme sert de base à sa psychologie. Finalement Augustin emprunte à la *Koinonia* aristotélicienne la théorie de l'amitié, dont il fait la base de sa sociologie » [1]). A cette énumération nous pourrions ajouter le concept de *temps (Confess.* XI, 13 et suiv., et *De civit. Dei*, XI, 5 et 6), apparenté à la « mesure du mouvement » d'après Aristote. M. Commer, comme il convenait au caractère d'esquisse de son ouvrage, ne fournit pas la preuve des thèses alléguées et ne leur consacre pas de plus amples développements. Il renvoie à l'ouvrage de Nourrisson [2]).

Pour mettre mieux en relief l'influence d'Aristote sur saint Augustin, il ne faut pas oublier que le néo-platonisme, auquel celui-ci rendait hommage à l'exception des théories panthéistes de l'émanation, n'est pas une reproduction exclusive du platonisme, mais un *syncrétisme de philosophie platonicienne et aristotélicienne*. L'influence d'Aristote se remarque principalement en logique ; bien plus, Porphyre, le disciple de Plotin, est l'auteur d'une introduction à l'*Organon*.

1) *Eine Skizze*, 1889. « Aber auch *Aristoteles* diente ihm. Von ihm lernte er die Logik. Die Bedeutung der Ideen als Formen für die Vermittlung der Erkenntniss ist aristotelisch ; die Species, das Bild, welches wir erkennen, ist gerade die Form, von welcher die Wesenheit der Dinge gebildet wird. Seine Erkenntnistheorie ist im Wesentlichen aristotelisch : der Verstand hat keine eingeborenen Ideen, sondern er liest mit Hilfe der Sinne die in der Körperwelt verwirklichten Gottesgedanken heraus, so dass er sie in ihrer eigenen Wahrheit, die freilich eine gottbegründete und ewige ist, erfasst. Auch den Begriff des möglichen Seins liefert ihm Aristoteles und er schafft damit den reinen Begriff der Materie, der von jetzt ab heller wird, als er bei Aristoteles erschien. Auch für die Psychologie dient ihm der aristotelische Seelenbegriff als Grundlage. Endlich entnimmt er das Fundament für seine Sociologie, den Begriff der Freundschaft, aus der aristotelischen Koinonia. »

2) *La philosophie de saint Augustin*. Paris, 1865.

M. Willmann, professeur émérite à l'université allemande de Prague, consacre dans son ouvrage devenu classique *Geschichte des Idealismus*, un chapitre intéressant au rôle des éléments aristotéliciens dans la formation intellectuelle des premiers écrivains chrétiens [1]). Après avoir parlé du crédit dont Aristote jouit chez les néo-platoniciens, il remarque : « Le travail de pensée fourni par Aristote a déterminé les conceptions générales de tant de manières, qu'il n'était pas permis de ne pas en tenir compte » [2]).

Willmann rapporte encore que saint Anatole, évêque de Laodicée depuis 270, fonda une école de philosophie aristotélicienne à Alexandrie, la capitale du néo-platonisme.

On peut donc admettre *a priori* que la philosophie d'Aristote ne devait pas être inconnue de saint Augustin. Le texte choisi comme exergue de ce travail et emprunté au *De civitate Dei* que saint Augustin écrivit à la fin de sa vie, montre qu'Aristote ne lui demeura pas étranger « sa vie durant », mais exerça sur lui son ascendant de grand penseur.

Dans son *Epistola contra Faustum Manich.*, c. 6, Augustin mentionne en général les œuvres d'Aristote dont l'authenticité, comme celle des œuvres de Platon, est établie par la tradition [3]). Les *Confessions*, IV, 16 nous fixent spécialement sur ce fait qu'Augustin étudia et comprit sans le secours d'aucun maître les *Catégories* d'Aristote [4]).

1) Band II, 1896, § 57 : « Aristotelische Elemente in der altchristlichen Gedankenbildung ».

2) P. 165. Cfr. p. 175 : « Plotin verknüpfte die aristotelischen Principien mit den platonischen und das Interesse, das die Christen an seinen und seiner Schüler Schriften nahmen, kam auch Aristoteles zu gute. »

3) Dans cette étude nous utilisons l'édition des théologiens de Louvain (Anvers, 1576) et celle des Maurins (Paris, 1679-1700). Voici le texte visé : « Platonis, Aristotelis, Ciceronis, Varronis, aliorumque eiusmodi authorum libros, unde noverunt homines quod ipsorum sint, nisi eadem temporum sibimet succedentium contestatione continua ? »

4) Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias, quarum nomine cum eas rhetor Carthaginensis magister meus buccis typho crepantibus commemoraret, et alii, qui docti habebantur, tamquam in, nescio quid, magnum et divinum suspensus inhiabam ; legi eas solus et intellexi ? Quas cum contulissem cum eis, qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis, non loquentibus tantum, sed multa in

Prit-il connaissance de cet écrit dans sa forme originale ou à l'aide d'une traduction latine ? Le texte ne permet pas de l'établir. Cette question soulève d'ailleurs le problème plus général de savoir si Augustin possédait du grec une connaissance approfondie. Il rappelle (*Conf.* I, 7) qu'il étudia à contrecœur la grammatique grecque, manifestement parce que ses formes sèches étaient mal faites pour plaire au jeune homme poétique et rêveur. On n'en pourrait cependant conclure qu'Augustin ne connaissait le grec que d'une façon très défectueuse. A un âge plus avancé, Augustin semble s'être convaincu de la nécessité de comprendre la langue grecque, et il aurait regagné le temps perdu. D. C. Wolfgrüber (O. S. B.) fournit la preuve qu'Augustin, dans son exégèse de l'écriture sainte, aurait consulté des manuscrits grecs, qu'il les aurait collationnés avec les versions latines et qu'il aurait lu plusieurs pères grecs — tels Basile, Epiphanius — dans le texte original [1]).

Quoi qu'il en soit, le jugement porté par Augustin sur les *Catégories* d'Aristote n'est pas favorable. Mais pour apprécier à sa juste valeur le texte cité plus haut, il faut le replacer dans son milieu. Augustin y parle de la *connaissance de Dieu*, et regrette que pendant sa jeunesse il n'ait eu de Dieu que des conceptions sensibles et inférieures, par exemple qu'il se soit représenté Dieu, à la manière des Manichéens, comme un corps lumineux incommensurable.

pulvere depingentibus intellexisse : nihil inde aliud mihi dicere potuerunt, quam ego solus apud meipsum legens cognoveram. Et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo ; et quae in illis essent, sicut est figura hominis ; qualis sit et statura, quot pedum sit, et cognatio, cujus frater sit, aut ubi sit constitutus, aut quando natus, aut stet, aut sedeat, aut calceatus vel armatus sit, aut aliquid faciat, aut patiatur aliquid : et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur. Quid hoc mihi proderat, quando et oberat ; cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans, quidquid esset, omnino comprehensum, sic intelligere conarer, quasi et tu subjectus esses magnitudini tuae aut pulcritudini, ut illa essent in te quasi in subjecto, sicut in corpore ; cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis ; corpus autem non eo sit magnum et pulcrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulcrum esset, nihilominus corpus esset. Falsitas enim erat, quam de te cogitabam, non veritas, et figmenta miseriae meae, non firmamenta beatitudinis tuae. »

1) *Augustinus*, Paderborn, 1898, p. 16, nº 17.

Or il espérait trouver dans l'étude des *Catégories* de quoi perfectionner sa connaissance de Dieu. Mais, déçu dans son attente, il se méprit au point de croire que les attributs divins étaient des accidents, désignés par les Catégories, et inhérents à cette substance comme par exemple les couleurs sont inhérentes au corps. Est-il besoin de faire remarquer qu'Aristote lui-même ne versa pas dans cette fausse conception, puisqu'il appelle Dieu *l'acte pur ?* Augustin s'attache avant tout à montrer qu'aucune catégorie ne peut s'appliquer à Dieu, pas même la catégorie de substance, pour la raison qu'aucun accident ne peut se trouver en lui.

Il rattache cette théorie à la doctrine néo-platonicienne d'après laquelle Dieu est au-dessus de l'être et de la substance (ὑπερούσιος). Or Aristote ne conçoit pas seulement la substance comme un substrat servant de support à des accidents, mais comme l'auto-subsistant, l'être existant par soi *(ens per se existens)*. Dès lors il est permis de reporter la notion de substance en Dieu, dans un sens éminent, puisque Dieu existe en soi et pour soi de façon absolue. C'est donc relativement à la connaissance de Dieu, et à la suite de malentendus, qu'Augustin déprécie les *Catégories* ; mais ce serait aller trop loin d'en conclure qu'il a voulu combattre à tous les points de vue les catégories aristotéliciennes et notamment méconnaitre leur valeur logique [1].

Après ces recherches préliminaires, abordons le sujet proposé dans ce travail, et prenant pour base des études personnelles sur les sources, essayons de fixer les éléments aristotéliciens dans la Cosmologie et la Psychologie de

1) L'ouvrage attribué à Augustin sous le titre *Categoriae decem ex Aristotele deceptae* a été pendant longtemps considéré comme authentique. Alcuin par exempl le tient pour tel *(Categoriae Aristotelis ab Augustino de graeco in latinum mutatae)* et il les sounit avec un prologue enthousiaste à son mécène, Charlemagne. La critique moderne a combattu l'authenticité de cette transposition latine et de l'introduction qui l'accompagne ; et voici pour quelles raisons principales : l'auteur décerne aux catégories d'Aristote des éloges nombreux qui ne s'accordent pas avec le texte des *Confessions* cité plus haut (IV, 16). Nulle part dans ses ouvrages, pas même dans ses *Principia dialecticae*, saint Augustin ne mentionne qu'il serait l'auteur d'un traité sur les catégories. Cfr. l'*Admonitio* qui précède le traité dans le tome I de l'édition des Bénédictins.

saint Augustin. Il faut noter expressément que par *éléments aristotéliciens* nous n'entendons pas des citations textuelles qu'Augustin aurait directement empruntées aux écrits d'Aristote, mais *des doctrines par lesquelles Augustin, consciemment ou inconsciemment, se range du côté d'Aristote, à l'encontre de Platon*, qu'il ait abouti à ces doctrines soit par l'étude d'écrits aristotéliciens, soit par sa réflexion personnelle, soit par l'intermédiaire du néo-platonisme.

I.

La base proprement dite du système aristotélicien est sans contredit la *théorie de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte*. Or on retrouve ces notions dans la cosmologie augustinienne. En triomphant de grosses difficultés, et après s'être représenté d'abord la matière comme un chaos, le génial penseur s'est élevé au concept de matière amorphe, d'*être en puissance*, correspondant à la notion aristotélicienne de *materia prima*; et il rend grâces à Dieu d'avoir acquis cette importante doctrine [1]. Aristote déduit le concept de matière du *processus du devenir*, du changement substantiel [2]. Le devenir se parfait dans la succession des contraires ; il va « d'une chose vers une chose ». La matière est le substrat indéterminé qui passe d'une forme à une autre, ce « dont une chose se fait ». Quant à la forme substantielle, elle est le principe de détermination, « ce qui fait que la chose est ». Par une voie similaire, par la considération du devenir dans le monde corporel, Augustin aboutit au concept de matière informe. « Je considérai les corps eux-mêmes, je considérai attentivement leur mutabilité, grâce à laquelle ils cessent d'être ce qu'ils sont et commencent d'être ce qu'ils n'étaient pas ; et je soupçonnai que ce passage d'une forme à une autre s'accomplit par

1) Nec ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticum laudis de iis, quae dictare non sufficit. *Confess.* XII, 6.

2) Cfr. D. Mercier, *Ontologie*, pp. 413 et suiv.; Kaufmann, *Elemente der aristotelischen Ontologie*, S. 118 ff.

quelque chose d'informe, qui cependant n'est pas le néant »[1].
Voici comment, par voie *négative*, Aristote précise le concept de matière première : elle n'est pas une substance, ni un des accidents prédicamentels ; elle n'est pas davantage un néant, mais un substrat indéterminé[2]. Quand Aristote remarque dans la *Physique* (V, 1) que le devenir est une transition ἐκ τοῦ μὴ ὄντος — et par là il entend la matière, — ce non-être ne signifie pas le néant absolu, mais un non-être relatif ; l'être dépourvu d'actualité, mais potentiel. La matière première tient le milieu entre l'actualité et le néant. — Or Augustin ne précise pas autrement la matière. « Elle n'est ni corps, ni esprit, ni couleur, ni figure, et cependant elle n'est pas un néant, mais un substrat dépourvu de forme[3] ».

Aristote conçoit aussi la première matière par voie *positive*, relativement à la forme. La matière est le premier sujet qui, ensemble avec la forme, constitue la substance corporelle, et pas seulement un état accidentel de la substance[4]. Et le Stagirite insiste que ce substrat n'est pas quelque chose d'extrinsèque, mais qu'il est immanent à l'être en devenir, comme son principe constitutif. La matière est l'*être en puissance*, approprié à la forme, et par conséquent actualisé, organisé par elle, pour donner naissance, en concours avec la forme, à la substance complète du corps. — En termes semblables Augustin décrit la matière comme *formabilis*, *capax formarum*, *capax formationis*, *quod*

1) «... et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant, et incipiunt esse quod non erant ; eumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil. » *Confes.*, XII, 6.

2) λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. *Met.* VII, 3.

3) « Nonne tu Domine docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus ? Non tamen omnino nihil, erat quaedam informitas sine ulla specie. *Conf.* XII, 3. — Au chapitre 6 de ce livre il appelle la matière « quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil ».

4) λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. *Phys.* I, 9.

potest accipere formam [1]). Il réfute à fond la doctrine des Manichéens, qui font de la matière le principe du mal. La matière est créature de Dieu, elle est bonne au même titre que la forme, puisque l'une et l'autre sont des imitations de l'idée divine. En faisant de la matière informe un produit de l'acte créateur, Augustin a perfectionné la doctrine d'Aristote. Car celui-ci n'a pu s'élever à l'idée de la création et il a dû souscrire à l'éternité de la matière.

Être en puissance, la matière aristotélicienne ne saurait exister par soi : seul le composé corporel peut être réalisé. Sur ce point Augustin s'accorde avec Aristote. Jamais la matière informe n'a existé comme telle ; elle a sur la forme une priorité de nature et non de temps. Dieu les a simultanément appelées à l'existence [2]). Et pour l'expliquer Augustin recourt à une comparaison. La voix inarticulée de celui qui parle est le substrat, la parole est la voix informée ; or la voix et la parole sont coexistantes.

Certains principes formels unis à la matière par l'acte créateur n'y existent pas, suivant Augustin, dans leur plénier développement, mais à l'état de *rationes seminariae*, *seminales*, germes idéaux qui sous l'influence de l'action divine s'élaborent progressivement, quand ils sont placés dans des circonstances favorables, et deviennent alors des formes substantielles [3]).

1) *De nat. boni*, contra Manichaeos. — *De gen. ad litt.* — *Cont. advers. leg. et prophet.*, c. 8 : Ergo et ipsam (materiem) Deus fecit. Nec mala est putanda, quia informis : sed bona est intelligenda, quia formabilis, id est, formationis capax. » — *De fide et symbol.*, c. 2 : Inter formatum autem et formabile hoc interest, quod formatum jam accepit formam, formabile autem potest accipere. Sed qui praestat rebus formam, ipse praestat etiam posse formari. » Cfr. *De civitate Dei*, XII, 5 ; *Conf.* XII, 22.

2) « Materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiem forma, nulla morae intercapedine, sequeretur. *Conf.* XIII, 33.

3) *De gen. ad litt.*, *de gen. cont. Man.* Cette doctrine augustinienne a des points de contact avec la théorie moderne de l'évolution. Cfr. Grassmann, *Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins*, 1889, couronné par la faculté de théologie de l'Université de Munich. Dans les six premières éditions de son ouvrage sur l'origine des espèces, Darwin parle expressément du *créateur*. Originairement il n'applique pas à l'homme sa théorie de la descendance. Si la doctrine moderne de l'évolution s'en fût tenue là, elle ne serait pas entrée en conflit avec la conception théiste et chrétienne du monde.

La doctrine augustinienne des *rationes seminales* est empruntée au néo-platonisme, principalement à Plotin. Saint Thomas n'a pas repris cette doctrine ; il lui oppose la théorie de l'*eductio formarum*, qui est un développement bien plus logique du concept aristotélicien de la passivité réelle de la matière [1].

Ce qui précède suffit à montrer qu'on trouve chez Augustin les concepts aristotéliciens de matière première et de forme substantielle. Pour confirmer cette thèse, empruntons quelques citations à des monographies récentes. Grassmann observe dans l'ouvrage signalé plus haut (p. 19) : « Augustin a repris d'Aristote la théorie de matière et de forme, non par voie directe, mais par l'entremise de Plotin, qu'il avait appris à connaître vraisemblablement dans la traduction du rhéteur Victorinus. » Storz remarque avec justesse dans sa monographie *Die Philosophie des hl. Augustinus* [2] : « Le monde a été, parce que Dieu a fait surgir du néant une matière informe et plastique appropriée à des principes éternels de forme, et qu'il l'a organisée grâce à ces formes. Ce principe du devenir est l'être possible. » De même encore, dans son récent ouvrage sur *saint Augustin*, l'abbé Martin écrit [3] : « Les choses créées sont matière et forme. La matière, pure indétermination, réalité insaisissable, voisine du néant, de laquelle il faudrait pouvoir dire qu'elle est un rien réalisé, *Nihil aliquid*, ou encore l'être qui n'est pas, *Est non est*, la matière n'a pas eu d'abord une existence indépendante et isolée ; elle a toujours été déterminée par quelque forme, sans quoi elle n'aurait pas subsisté. »

M. Martin traduit exactement la pensée de saint Augustin, sans se préoccuper autrement du point de savoir à quelle source celui-ci a puisé cette doctrine. De son côté

1) Cfr. Dr. M. Schneid, *Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas v. A.*, 1890. — De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*.

2) Herder, Fribourg i. B., 1882.

3) P. 308, Collection *Les Grands Philosophes*, Alcan, 1901.

M. Baeumker remarque[1], à propos d'une étude sur les néo-platoniciens : « Il est intéressant d'entendre de la bouche même de saint Augustin (*Conf.* XII, 4) quelles peines il a coûté à ce grand penseur de se détacher de la représentation d'une matière chaotique, pour se rallier au véritable concept platonicien de la matière informe. » D'après cela, M. Baeumker est d'avis que le concept augustinien de la matière informe est d'origine purement platonicienne ; nous ne pouvons pas nous rallier à cette façon de voir. Bien plus, les déclarations de Baeumker lui-même nous ont confirmé dans la conviction que chez Augustin on ne trouve pas le concept purement platonicien de la matière. Comme Baeumker le remarque dans ses judicieuses recherches sur le concept de la matière chez Platon (pp. 110-212), la matière première, telle qu'elle est décrite dans le *Timée*, n'est pas la substance corporelle qualitativement indéterminée, ni la possibilité de la substance corporelle, mais l'*espace vide*, c'est-à-dire la simple extension. Baeumker réfute victorieusement cette thèse que Platon possède le concept de matière comme être potentiel ; ce concept, ainsi qu'il le montre plus loin, se rencontre pour la première fois chez Aristote[2] et plus tard chez les néo-platoniciens, ceux-ci, suivant la remarque de Baeumker (pp. 153 et 154), ayant réuni d'une façon syncrétique les vues de Platon et d'Aristote[3]. A propos d'une note (p. 114), Baeumker oppose le concept platonicien de la matière ou l'*espace qui reçoit* au concept aristotélicien, c'est-à-dire au potentiel et au *façonnable*.

Or, comme nous l'avons vu, saint Augustin désigne expressément la matière comme *formabilis*. De même saint Augustin, tout comme Aristote, a obtenu le concept de matière par une analyse du devenir et des changements

1) *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, 1890, p. 384.
2) V. la troisième section : *Aristoteles. Die Materie als Möglichkeit.*
3) Cfr. la cinquième section : *Der Neuplatonismus.*

substantiels dans le monde des corps. Baeumker l'admet expressément en ce qui concerne Aristote (p. 185) et remarque *que le problème de la matière chez Platon a une tout autre signification* : « Ici la question n'est pas de savoir comment d'une chose sensible une autre chose surgit, mais en général comment des choses sensibles peuvent avoir un fondement à côté des idées. Cette possibilité, Platon l'explique en ce que l'idée selon lui est l'exemplaire substantiel dont le phénomène sensible est l'image changeante. Or cette image ne peut pas être conçue sans un substrat, où les imitations des formes idéales apparaissent et disparaissent. » Certes, saint Augustin, lui aussi, enseigne que les formes apparaissent dans la matière, comme des imitations des idées de Dieu. Mais la matière pour lui n'est pas seulement un receptacle étendu, elle est quelque chose de potentiel et capable de s'organiser. La matière ne reçoit pas les formes de la façon dont un miroir réfléchit les images, mais elle est façonnée par la forme, et en cela Augustin est d'accord avec Aristote [1].

En concluant cette première étude, nous regrettons que parmi les auteurs contemporains, un si grand nombre raillent le concept de matière informe qui a si brillamment éclairé l'esprit génial de saint Augustin.

II.

La théorie de la matière et de la forme reçoit aussi dans les doctrines de saint Augustin des applications à l'étude de l'âme humaine et de ses rapports avec le corps. Suivant Platon, l'âme intelligente de l'homme a préexisté à son union avec le corps ; cette union était la conséquence d'une faute et ne répondait pas à la destination naturelle et originaire de l'âme intelligente. Celle-ci, dans son

(1) Il a été dit que c'est par manière d'incidence et en note que Baeumker rencontre le concept augustinien de la matière. Un examen approfondi de cette question n'entrait pas dans les cadres de son étude.

alliance avec le corps mortel, ne réalise pas une unité de substance. L'âme n'est que la cause motrice du corps, elle habite à l'intérieur du corps pour le mettre en mouvement et le diriger, comme le conducteur se trouve sur son char. D'après Aristote, au contraire, l'âme intelligente n'est pas seulement la cause motrice du corps, mais elle est son principe de vie, sa forme substantielle [1]). Avec le corps qui lui sert d'organe, elle constitue *une* substance humaine, à la fois sensible et spirituelle. — A laquelle de ces deux conceptions se rallie saint Augustin ? Nous n'hésitons pas à répondre : à la conception aristotélicienne et non pas à la théorie platonicienne. Sur ce point, Augustin s'exprime clairement dans son écrit *de immortalitate animae*, c. 15, auquel nous empruntons le passage ci-contre : „ Quod si tradit speciem anima corpori, ut sit corpus inquantum est, non utique speciem tradendo adimit... Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est, quo animatur. „

Les textes montrent à l'évidence que l'expression *species* chez saint Augustin a le même sens que le mot εἶδος chez Aristote et *forma* chez les scolastiques. Augustin se sert indifféremment des mots *species* et *forma*. Or Willmann remarque fort bien à ce propos [2]) : „ Le mot *species* est l'équivalent de l'εἶδος d'Aristote dans cette phrase : tradit speciem anima corpori, ut sit corpus inquantum est „. Chez Aristote εἶδος est l'ἐντελέχεια πρώτη, l'*actus primus*, la *forma substantialis* des scolastiques, la première actualisation ou l'actualisation substantielle, par opposition à l'être potentiel de la matière.

M. Storz donne cette juste interprétation de la théorie augustinienne sur le rapport de l'âme raisonnable et du corps (p. 119) : „ L'âme humaine est un être spirituel,

1) Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. *De anima*, II, 1.

2) *Geschichte des Idealismus*, II, p. 289.

mais cet esprit est uni à un corps qu'il anime, façonne et maintient dans l'existence. Ainsi le corps appartient essentiellement à la substance de l'homme, si bien que l'homme n'est vraiment homme que par l'union de ces deux principes constitutifs... L'âme est sans doute l'élément principal, la forme organisatrice et le principe vital du corps, car ce qui appartient au corps ne lui appartient que par et avec l'âme. » Saint Augustin insiste (*de gen. ad litt.* V, II, 27), par opposition à la théorie platonicienne, sur cette idée que l'âme et le corps sont créés et existent l'un pour l'autre et que par conséquent l'âme porte en elle-même une inclination de nature à s'unir avec le corps. Ce que nous venons de dire suffit à démontrer cette thèse que saint Augustin s'accorde avec Aristote et plus tard avec saint Thomas pour enseigner que l'âme raisonnable de l'homme est la forme substantielle du corps, et s'unit avec lui dans l'unité de nature humaine.

Malheureusement, cette interprétation de l'augustinisme, la seule qui soit conforme à la verité historique, ne se trouve pas mise en valeur chez les récents historiens de la philosophie de saint Augustin. Tel von Hertling qui dans la monographie citée écrit (p. 50, col. 2) : « Dans un de ses premiers ouvrages, Augustin définit l'âme une substance spirituelle déterminée à régir le corps. Lorsque, un millier d'années plus tard, la philosophie du moyen âge chrétien se fut assimilé les doctrines aristotéliciennes, cette définition fut définitivement remplacée par cette autre : l'âme est la forme du corps. En vérité cependant, malgré les formules aristotéliciennes, la pensée de saint Augustin est demeurée triomphante. La première définition a été comprise dans le sens de la seconde, sans qu'on ait eu conscience de s'écarter ainsi de la véritable interprétation du Stagirite. » Nous regrettons de ne pouvoir nous rallier à cette façon de voir d'un savant que nous estimons hautement, et qui a rendu les plus grands services à la science catholique. La définition à laquelle von Hertling fait allusion, et qu'il ne

reproduit pas dans une étude de vulgarisation, se trouve dans le *de quantitate animae*, c. 13 : « Si autem definiri tibi animum vis et quaeris, quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata. » Or quand on compare cette phrase avec le texte cité plus haut du *de immortalitate animae*, c. 15, il appert que saint Augustin entend l'expression « regendo corpori », non seulement dans le sens de Platon pour qui l'âme est le moteur du corps, mais qu'il fait de l'âme le principe déterminateur du corps dans le sens aristotélicien, c'est-à-dire que l'âme domine le corps comme son organe. Quand saint Thomas, le prince de la philosophie chrétienne du moyen âge, désigne l'âme intelligente comme la forme du corps, il entend dire la même chose qu'Aristote, là où celui-ci définit l'âme l'*entéléchie du corps* [1]). Aussi saint Thomas réfute longuement la doctrine platonicienne. L'âme intelligente n'est pas unie au corps comme *motor*, mais comme *forma* [2]). De même, M. Célestin Wolfgruber, dans le travail que nous avons cité plus haut, lorsqu'il parle (pp. 765 et 766) des rapports de l'âme et du corps, n'a pas mis en lumière que le célèbre Docteur de l'Église conçoit l'âme intelligente comme la forme spécifique au sens aristotélicien du mot.



Nous avons donc acquis la conviction que dans la philosophie de saint Augustin on trouve incontestablement des éléments aristotéliciens, et des doctrines sur lesquelles consciemment ou inconsciemment il s'accorde avec Aristote. Même si l'on partait de cette hypothèse que saint Augustin s'est élevé par sa pensée propre et sans connaître directement ou indirectement les écrits du Stagirite où ces doctrines sont exposées, cette concordance de deux

1) Cfr. *Sum. Theol.*, I, q. 76, art. 1 et 3.
2) Cfr. *Sum. contra Gent.*, II, 68.

génies ne devrait pas être appréciée moins favorablement pour saint Augustin que pour Aristote. Dans les temps modernes, on peut remarquer que plus d'un savant est aristotélicien sans le savoir, et faute d'être versé suffisamment dans l'histoire de la philosophie. Tel est le cas du célèbre naturaliste Bar, qui par ses études est arrivé à la conviction qu'on trouve dans la nature une tendance vers un but, une adaptation préconçue de moyens vis-à-vis de fins déterminées. On lui fit remarquer qu'Aristote, depuis longtemps, avait établi cette doctrine fondamentale, et on lui renseigna l'exposé de la philosophie aristotélicienne dans l'histoire de la philosophie d'Erdmann. Et Bär avoua que les principes d'Aristote s'accordent entièrement avec ses théories. M. Stölzle, professeur de philosophie à Wurzbourg, à qui nous empruntons ce fait, remarque à juste titre : « Pareille rencontre de deux penseurs éminents à vingt siècles de distance, est de nature à nous réjouir grandement, car cette rencontre est une preuve de vérité de la téléologie »[1].

Saint Augustin était principalement, mais non exclusivement platonicien, et son système accuse des influences d'Aristote. Saint Thomas d'Aquin, comme son maître Albert le Grand, était principalement aristotélicien, mais non à titre exclusif ; et par l'intermédiaire de saint Augustin, nous trouvons chez lui des éléments platoniciens, notamment dans sa doctrine sur les idées divines. Albert le Grand d'ailleurs fait observer que la véritable philosophie consiste dans l'union des points de vue platonicien et aristotélicien. Le fondement du système philosophique de saint Thomas réside dans la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, et c'est là un des éléments principaux de la *philosophia perennis*. Or, en cela Augustin ne parle pas autrement que Thomas : par conséquent, entre saint Augustin et saint Thomas on ne trouve pas d'opposi-

1) *Karl Ernst von Bær und seine Weltanschauung*, 1897.

tions principielles. Celui qui étudie et magnifie Thomas n'exile pas Augustin. Mais il est vrai de dire que le système de saint Thomas, notamment en ce qui concerne la méthode, et grâce à ses connaissances approfondies des écrits d'Aristote, réalise sur la philosophie patristique un progrès considérable.

Dr N. Kaufmann,
Professeur de philosophie à Lucerne.

VIII.

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE CHEZ CONDORCET.

Condorcet débute ainsi le dixième chapitre de l'*Esquisse*[1], intitulé *Des progrès futurs de l'esprit humain* : « Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connait les lois : si, lors même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de l'avenir ; *pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimérique, celle de tracer, avec quelque vraisemblance, le tableau des destinées de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire ?* Le seul fondement de croyance dans les sciences naturelles est cette idée, que les lois générales, connues ou ignorées, qui règlent les phénomènes de l'univers, sont nécessaires et constantes : *et par quelle raison ce principe serait-il moins vrai pour le développement des facultés intellectuelles et morales de l'homme, que pour les autres opérations de la nature ?* »

Condorcet veut donc scruter l'avenir de l'espèce humaine en s'appuyant sur l'histoire de son passé. C'est exactement le but que se proposeront Saint-Simon et Auguste Comte dans des travaux analogues à l'*Esquisse*. Et il est possible d'atteindre ce but, parce qu'il n'y a aucune raison pour refuser de croire que le développement de nos facultés intellectuelles et morales soit régi par des lois nécessaires et constantes. Condorcet veut faire pénétrer dans le domaine

1) Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Steinheil, 1900 ; 462 pages. Cet ouvrage est plus connu sous le nom d'*Esquisse des* etc.

de l'histoire l'idée de loi naturelle que le progrès antérieur des autres sciences a successivement appliquée aux mathématiques, à la physique et à la biologie. Pour lui il y a un déterminisme physique, et c'est grâce à cela qu'il nous est possible de conjecturer l'avenir d'après l'expérience du passé. Mais enfin, si conjecturer l'avenir est chose *possible*, est-ce aussi chose *utile* ? La tâche vaut-elle la peine d'être faite ? « Puisque des opinions formées d'après l'expérience du passé, sur des objets du même ordre, sont la seule règle de la conduite des hommes les plus sages, pourquoi interdirait-on au philosophe d'appuyer ses conjectures sur cette même base » ? (*ibid.*). L'intuition de l'avenir fondée sur l'expérience du passé permettra au philosophe de constituer un art rationnel de la conduite morale ou politique : c'est là un objet trop important, à vrai dire le seul important, pour avoir le droit de le négliger.

Et comment procéder à cet effet ? Il ne s'agit pas de faire « l'histoire des gouvernements, des lois, des mœurs, des usages, des opinions, chez les différents peuples qui ont successivement occupé le globe » ; il ne s'agit pas non plus d'écrire « une histoire générale des sciences, des arts, de la philosophie ». Condorcet va s'occuper exclusivement d'une catégorie de faits historiques : les changements *progressifs*. Il montrera, par exemple, comment « de la numération on a passé au calcul intégral ; de l'horloge de sable aux montres marines ; de la préparation du vin de lait de jument à l'analyse des substances aériformes ». Les périodes figées, les périodes rétrogrades dans lesquelles l'esprit n'invente rien ou même perd ce qui avait été autrefois trouvé, ne l'intéressent pas. Il veut faire le bilan des *accroissements* successifs de nos facultés, et non le récit de *toutes* leurs vicissitudes. La science des progrès de l'esprit n'est qu'une *partie* de l'histoire. (Avertissement.)

La science des progrès de l'esprit se distingue aussi de la psychologie que Condorcet appelle « métaphysique ». Celle-ci se borne « à observer, à connaître les faits géné-

raux et les lois constantes que présente le développement de nos facultés, dans ce qu'il y a de *commun* aux divers individus de l'espèce humaine » (p. 2). Au contraire, la science du progrès étudie ce même développement dans ce qu'il a de *différent* — pourvu que les différences soient dans le sens du progrès, — entre deux ou plusieurs générations qui se succèdent. Grâce à « l'observation successive des sociétés humaines aux différentes époques qu'elles ont parcourues », elle présente « l'ordre des changements », expose « l'influence qu'exerce chaque instant sur l'instant qui lui succède » et montre ainsi « dans les modifications qu'a reçues l'espèce humaine, la marche qu'elle a suivie, les pas qu'elle a faits vers la vérité ou le bonheur ». Tout en se distinguant de la métaphysique ou psychologie, elle a cependant avec elle d'étroites liaisons. Car le progrès de l'espèce « est soumis aux mêmes lois générales qui s'observent dans le développement des facultés chez les individus, puisqu'il est le résultat de ce développement, considéré en même temps dans un grand nombre d'individus réunis en société » (p. 2). La psychologie sert de condition et de préparation à la science du progrès.

Non seulement elle est distincte de l'histoire et de la métaphysique, mais elle n'embrasse pas « le système entier de la science sociale » (p. VI), elle n'en est qu'une partie. « Si l'observation des individus de l'espèce humaine est utile au métaphysicien, au moraliste, pourquoi celle des sociétés le serait-elle moins et à eux et au philosophe politique ? *S'il est utile d'observer les diverses sociétés qui existent en même temps, d'en étudier les rapports, pourquoi ne le serait-il pas de les observer dans la succession des temps ?* En supposant même que ces observations puissent être négligées dans la recherche des vérités spéculatives, doivent-elles l'être lorsqu'il s'agit d'appliquer ces vérités à la pratique, et de déduire de la science l'art qui en doit être le résultat utile ? » (p. 9). Observer les sociétés est chose utile au moraliste et au politique, c'est même chose

nécessaire pour construire l'art moral et l'art politique. Cette observation comprend naturellement deux parties : l'une consiste à étudier les sociétés qui coexistent, à la fois dans leurs rapports internes et externes ; l'autre à observer les états de société qui se succèdent dans le temps. Il y a, comme dira plus tard Auguste Comte, une statique et une dynamique sociales. La science du progrès que veut constituer Condorcet, correspond à la dynamique sociale de Comte ; elle n'est qu'une partie de la science sociale.

Nous savons maintenant ce que la science du progrès est et ce qu'elle n'est pas. Elle n'est pas la psychologie, mais elle suppose celle-ci comme condition et comme préparation. Elle n'est pas *toute* l'histoire, elle en est seulement cette *portion* qui met en lumière les accroissements successifs de notre activité. Elle n'est pas *toute* la science sociale, car elle néglige d'étudier les relations de coexistence entre les sociétés elles-mêmes et entre leurs éléments (économie, droit, politique), pour n'envisager que les sociétés qui se succèdent.

*
* *

La science du progrès est un département de la science sociale. Ses relations avec les autres sciences seront celles de la science sociale elle-même. Voyons à les découvrir.

Depuis Descartes jusqu'à l'ère de complète liberté inaugurée par la Révolution, « le tableau du progrès des sciences mathématiques et physiques nous offre un horizon immense, dont il faut distribuer et ordonner les diverses parties, si l'on veut en bien saisir l'ensemble, en bien observer les rapports » (p. 137). Condorcet distribue ces sciences et parcourt leurs progrès dans l'ordre suivant : mathématiques, astronomie, physique, chimie, « l'anatomie, qui, dans son acception générale, renferme la physiologie » (pp. 137-145). Il arrête provisoirement le tableau des sciences à ces cinq catégories pour examiner le progrès

parallèle accompli par les arts connexes : architecture, art chimique, chirurgie, médecine, pharmacie. Puis il revient sur le tableau des sciences pour étudier les relations entre ses éléments. « Les sciences qui s'étaient divisées, n'ont pu s'étendre sans se rapprocher, sans qu'il se formât des points de contact » (p. 148). « Il n'en est pour ainsi dire aucune qui puisse être embrassée tout entière dans ses principes, dans ses détails, sans être obligée d'emprunter le secours de toutes les autres » (p. 151). En terminant sa recherche sur ces points de contact, Condorcet insiste avec une évidente complaisance sur l'application des mathématiques, de la physique, de la chimie et de la biologie à la science sociale qui ne fait pourtant pas partie de son tableau initial des sciences. Ainsi il pense que le calcul des probabilités doit servir de base à l'établissement d'un régime électoral équitable. Seules des applications de ce calcul peuvent « montrer quels sont les avantages et les inconvénients des diverses formes d'election, des divers modes de décisions prises à la pluralité des voix ». L'économie publique doit faire usage de ce même calcul « pour les établissements des rentes viagères, des tontines, des caisses d'accumulation et de secours, des chambres d'assurance de toute espèce ». Elle s'en sert encore dans la théorie des banques, des monnaies et des impôts. « Combien de questions importantes, dans cette même science, n'ont pu être bien résolues qu'à l'aide des connaissances acquises sur l'histoire naturelle, sur l'agriculture, sur la physique végétale, sur les arts mécaniques ou chimiques ! » (pp. 150-151). Ailleurs il revient avec plus de force et d'une manière plus synthétique sur la même idée : « Les sciences sociales ne tiennent-elles pas aux sciences mathématiques et physiques, puisqu'il n'en est aucune qui n'offre des vérités susceptibles d'être appliquées aux besoins des hommes, au bien-être des sociétés ; puisque, sans le secours de ces mêmes sciences, il serait impossible ou de résoudre complètement une grande partie des questions que les sciences sociales présentent, ou

d'obtenir les données nécessaires à leur solution? » (p.425).

Condorcet conçoit donc les sciences sociales comme devant être la mise en œuvre de toutes les sciences naturelles.

Les sciences sociales ne sont pas liées seulement aux sciences naturelles, elles le sont encore aux sciences métaphysiques. Et cela de deux façons. Nous avons déjà dit que leur partie dynamique suppose la métaphysique de l'homme à la fois comme condition et comme préparation. Celle-ci à son tour suppose la métaphysique du monde inorganique : car avant d'être corps animé, l'homme est un corps brut. Voilà une première relation. D'autre part, les sciences métaphysiques sont liées aux sciences naturelles : « Les sciences métaphysiques tiennent aux sciences mathématiques, et par la théorie, soit des combinaisons, soit des probabilités, et par l'impossibilité d'avoir, sans l'étude de ces mêmes sciences, des idées justes, étendues, approfondies, sur la quantité, la grandeur, le mouvement, sur ses lois générales et nécessaires, enfin sur la nature des lois mécaniques ou physiques de l'univers. Combien l'observation des mœurs des animaux, de leur intelligence, de leur industrie, de leurs passions, n'est-elle pas encore utile aux sciences métaphysiques! » (p. 424). Les sciences métaphysiques sont liées aux sciences naturelles, celles-ci à leur tour le sont aux sciences sociales; de là un rapport indirect entre la métaphysique et la philosophie sociale.

En somme, si Condorcet avait résumé ses idées sur les liaisons et la classification des sciences, il l'aurait fait dans le *schema* suivant :

Mathématiques Astronomie Physique Chimie	} Métaphysique du monde
Biologie	: Métaphysique de l'homme

Sciences sociales.

Ce *schema*, nous le répétons, n'est pas chez Condorcet, mais on l'abstrait sans peine de ses ecrits. Que cette classification prépare celle d'Auguste Comte, on ne peut en douter. Supprimons la colonne de droite — et supprimer, ce n'est pas découvrir ; — ajoutons le principe de la complexité croissante, et nous avons la théorie positiviste.



Nous connaissons à présent ce qu'est la science du progrès et quelles sont ses relations avec les autres sciences. Que sera sa méthode ? Elle sera successivement métaphysique, historique et déductive.

Elle est tout d'abord métaphysique ou psychologique. Aucune observation directe ne nous instruit sur les premières étapes de l'espèce dans la voie de la civilisation. Nous sommes réduits pour cette période à conjecturer le progrès par des raisonnements sur les facultes de l'homme, telles que la psychologie les fait connaitre. « Les observations théoriques sur le développement de nos facultés intellectuelles et morales » sont le seul guide de ce travail, par lequel nous devons conduire l'homme jusqu'à l'état où il se trouve au moment où apparaissent les premiers documents historiques significatifs, c'est-à-dire jusqu'à l'invention de l'écriture alphabétique.

A partir de ce moment la méthode devient historique. Elle consiste à glaner dans l'histoire de tous les peuples les faits qui ont réellement accru le patrimoine de l'humanité, à les juxtaposer dans l'ordre de leur succession de façon à constituer « l'histoire hypothétique d'un peuple unique » qui aurait marché — sans arrêt, ni recul — dans la voie du progrès.

Enfin lorsque, par la méthode historique, on a conduit les sociétés à l'etat où elles se trouvent dans les civilisations les plus avancées, il faut prolonger, par la deduction, la série dans l'avenir et tracer le tableau « de nos esperances, des progrès qui sont réserves aux générations futures, et

que la constance des lois de la nature semble leur assurer » (pp. 6-7, 11 et 26).

La science du progrès comporte naturellement trois parties : la préhistoire ou l'application de la méthode métaphysique ; le tableau strictement historique des progrès de l'esprit ; enfin les perspectives d'avenir que l'on déduit de ce tableau.

*
* *

La préhistoire se divise en trois époques : la formation des peuplades, la constitution des peuples pasteurs et la naissance des peuples agriculteurs.

La passion sexuelle a naturellement réuni l'homme et la femme. Le long espace de temps pendant lequel l'enfant a besoin de soins, a resserré cette union en la prolongeant. La naissance de nouveaux enfants arrivés dans cet intervalle la rend perpétuelle. La famille se gonfle de génération en génération et les peuplades se forment. Plus rarement elles sont issues de la coalition de plusieurs familles (pp. 11, 200-201).

La nécessité de repousser les animaux féroces ou destructeurs, celle de se défendre contre les tribus voisines qui voudraient chercher leur subsistance sur un même territoire, renforcèrent la cohésion entre les membres d'une même peuplade. Le besoin d'un chef pour la chasse, pour la pêche ou même pour ramasser avec plus d'ordre et de profit une récolte spontanée ; le besoin d'un arbitre pour mettre un terme aux incessants conflits qui surgissaient au sein de ces hordes primitives : tels furent les motifs des premières institutions politiques.

Les peuplades se donnèrent des chefs chargés de présider à la défense de la communauté contre les ennemis du dehors, d'assurer le règne de la justice et d'organiser le travail à l'intérieur du groupement (pp. 220-223).

Ces premières agrégations humaines étaient phytophages, ichtyophages ou zoophages suivant le lieu qu'elles habi-

taient. Aucun de ces modes de subsistance ne fut d'ailleurs jamais complètement exclusif des deux autres. Il y a lieu de croire que la vie carnivore fut généralement dominante. Les peuples primitifs sont normalement chasseurs.

L'idée de conserver les animaux pris à la chasse dut se présenter aisément, lorsque la famille avait du superflu et qu'elle pouvait craindre d'être réduite à la disette par le mauvais succès d'une autre chasse ou par l'intempérie des saisons. Après avoir gardé les animaux comme simple provision, l'on observa qu'ils pouvaient se multiplier, et offrir par là une ressource plus durable. Leur lait en présentait une nouvelle. Les produits d'un troupeau qui d'abord n'étaient qu'un supplément à ceux de la chasse, devinrent un moyen de subsistance plus assuré, plus abondant et moins pénible. La chasse, la pêche, la collection des fruits ne furent plus qu'un appoint à la vie pastorale (p. 16).

Les peuples pasteurs ont dû remarquer que certaines plantes offraient aux troupeaux une subsistance meilleure ou plus abondante : on a senti l'utilité de favoriser leur reproduction, de les séparer des autres plantes qui ne donnaient qu'une nourriture faible, malsaine, même dangereuse ; et l'on est parvenu à en trouver les moyens. De même, dans les pays où des plantes, des graines, des fruits spontanément offerts par le sol contribuaient avec les produits des troupeaux à la nourriture de l'homme, on a dû observer comment ces végétaux se multipliaient ; on a cherché à assurer leur abondante prolification, à extirper les plantes inutiles qui gênaient leur croissance, à les mettre à l'abri des animaux sauvages, des troupeaux et même de la rapacité des autres hommes. C'est la première ébauche de la culture. Lorsqu'enfin on eut remarqué que le terrain employé en culture nourrissait beaucoup plus d'hommes que s'il était mis en pâturages, lorsque cette culture fut rendue moins pénible grâce à l'emploi des animaux et au perfectionnement des instruments aratoires, la vie agricole devint la source d'une subsistance plus abondante, l'occupation

première des peuples ; et le genre humain atteignit sa troisième époque.

Telle est la préhistoire de Condorcet. Elle prête le flanc à de nombreuses objections. Notamment, croire que tous les peuples ont été pasteurs à une certaine époque de leur existence, c'est supposer que tous les sols sont susceptibles d'être transformés en pâturages et qu'il y a partout des espèces animales capables d'être domestiquées. Même observation en ce qui concerne le stade « agriculture ». Admettre que toutes les peuplades ont passé par ce stade, n'est-ce pas croire que toutes ont habité un sol fertile ? La vérité, c'est que chaque groupe à l'origine se crée le genre de vie qui convient le mieux à la fois à ses dispositions naturelles et aux propriétés de son milieu physique.

Ce schème de développement dans la préhistoire est purement logique. On trace une échelle des modes de vie : à la base on met les plus simples et les plus faciles, au sommet les plus compliqués. Il est naturel de supposer que les peuples ont évolué du simple au compliqué, et de croire que ce schème a une réelle valeur historique. Mais tout cela est imaginé. Il vaut mieux croire que les peuples ont pratiqué dès le début tous les genres de vie compatibles avec leur habitat et les qualités de leur caractère. Ces modes de vie se sont développés parallèlement au cours des siècles ; l'un a dominé à une certaine époque, l'autre à une autre, mais il n'y a pas de lois sous ce rapport.

Ces observations, on pourrait les appliquer aussi à la vie spirituelle. L'animisme, dit-on habituellement, est l'explication la plus simple de l'activité des êtres ; l'idée de divinités séparées de la matière est déjà plus compliquée ; celle d'un Dieu unique agissant par des lois immuables est plus complexe encore. Donc les peuples ont débuté par l'animisme, ont passé dans la suite au polythéisme et sont devenus enfin monothéistes. De fait, Condorcet a eu cette conception. Encore une fois c'est attribuer à un schème tout logique une valeur historique. De ce que l'*idée* se

développe en allant du simple au composé, on conclut que le *réel* suit le même processus. C'est de l'anthropomorphisme pur. Si on voulait d'ailleurs à ces schèmes logiques opposer d'autres schèmes logiques, on pourrait soutenir que le premier état de l'humanité a dû être le positivisme : car l'état le plus simple de l'esprit est celui où il touche, voit et entend, élabore les idées des qualités sensibles sans jamais les dépasser. Dans la suite, pour expliquer l'ordre de l'univers, la succession régulière des nuits et des jours, le retour périodique des saisons, on imaginerait un être supérieur à la nature et producteur de cet ordre. L'idée d'ordre une fois élaborée, on remarquerait des dérogations à cet ordre et on les expliquerait de la même façon que l'ordre lui-même. Le nombre des êtres supérieurs se multiplierait à mesure que le catalogue des exceptions à ce que l'on croirait être le cours naturel des choses s'augmenterait. Ce schème procède aussi du simple au complexe ; il est cependant exactement l'opposé de la classification habituelle et n'a d'ailleurs pas plus de valeur historique.

Il est possible aussi que tous les systèmes intellectuels aient coexisté chez les peuples primitifs : avec le rapprochement de ces peuples, il y a eu contact des idées. L'évolution intellectuelle serait le résultat de cette lutte. Elle se comprendrait ainsi bien plus aisément et rendrait compte de la présence d'éléments disparates au sein d'une même civilisation intellectuelle.

Pour trancher entre tous ces modes d'évolution aprioristes, il faudrait des faits. Malheureusement les faits nous manquent. Nous demeurons donc sceptiques à l'égard de toute préhistoire qui, s'appuyant sur quelques maigres indices, reconstitue avec une précision rigoureuse les premiers âges de l'humanité. Nous voyons trop de systèmes possibles de préhistoire, entre lesquels chacun *choisira* toujours d'après les exigences d'une philosophie préconçue. Condorcet en fait l'aveu : « Les faits nous montrent l'homme dans l'état de civilisation où nous l'avons conduit par le

développement *hypothétique* de ses facultés ; mais aucune observation immédiate ne nous éclaire sur la route qu'il a réellement suivie pour y parvenir. *Celle-ci peut sembler la plus naturelle sans être la vraie* » (p. 260).



Suivant Condorcet, la préhistoire finit avec l'invention de l'écriture alphabétique. A partir de ce moment, le tableau des progrès de l'esprit peut s'appuyer sur les faits. La méthode métaphysique fait place à la méthode historique.

Les progrès de cette époque se répartissent en six périodes dont les limites sont déterminées par quelque fait capital.

Grâce à l'instrument commode qu'était l'écriture alphabétique, la science accéléra ses progrès. Mais toutes les recherches furent d'abord désignées sous le nom de philosophie. L'objet de celle-ci devint si étendu, que divers départements de l'esprit se détachèrent d'elle comme espèce distincte. Les sciences se divisèrent. Cultivées séparément, elles avancèrent à pas rapides jusqu'au moment où leur essor fut arrêté par la civilisation essentiellement militaire du peuple romain : cet arrêt se transforma en décadence à l'apparition du christianisme. Elles furent restaurées en Occident, grâce au contact avec les Arabes vers l'époque des croisades. L'invention de l'imprimerie survenue peu après accélère leur marche et les garantit désormais contre toute rétrogradation. Toutefois les plus grands progrès des lumières datent de la période d'émancipation ouverte par la Réforme : la philosophie secoue à ce moment le joug de la théologie, les sciences qui s'étaient entretenues au moyen âge par l'étude des livres grecs, se vouent aux recherches indépendantes et se fondent sur l'observation directe de la nature. Le régime d'autorité est battu en brèche dans tous les domaines : de là le rapide épanouissement de la civilisation intellectuelle depuis Descartes jusqu'à la République

française. Celle-ci ouvre la dixième période de l'humanité, la septième de l'histoire.

Donc la division des sciences chez les Grecs, leur décadence au moyen âge, leur restauration au moment des croisades, la découverte de l'imprimerie par Gutenberg, la destruction du régime d'autorité par la Réforme, l'établissement de la République française, tels sont les faits qui limitent en arrière les époques de la période historique des développements de l'esprit.

Cette histoire à vol d'oiseau est fort peu intéressante, mais la philosophie que Condorcet en dégage pique la curiosité. Voici les principales thèses qu'il veut établir.

I. — *La religion est une invention des prêtres. Synthèse de fourberies et de mensonges, elle est le plus grand obstacle au progrès.*

Quelques citations à l'appui de cette idée qui est d'une mesquinerie étrange, mais qui reflète bien l'esprit du XVIIIe siècle, ne seront pas déplacées. « L'homme exécute les mouvements de son corps d'après sa volonté, les dirige suivant une intention. Dès lors, il a été porté à supposer que les phénomènes de la nature qui avaient sur son bien-être une influence plus directe, qui lui paraissaient se renouveler spontanément et sans ordre régulier, étaient produits par des êtres doués de volonté, ayant l'intention de leur nuire ou de les favoriser. L'homme fit ces êtres à son image, car à quel autre objet aurait-il pu les faire ressembler ? Ces êtres pouvaient donc s'irriter et s'apaiser, être sensibles aux dons, aux prières, aux marques de soumission. » Parmi les hommes, quelques-uns doués d'une imagination plus vive et plus prompte à réaliser les illusions, exerçant à cause de cela même un plus grand empire sur la croyance des autres, « s'efforcèrent de pénétrer l'intention des dieux, et de connaître quelles actions, quels présents avaient le mieux réussi à les apaiser, à s'attirer leurs bienfaits ; quelle manière de s'adresser à eux amenait

plus promptement la guérison d'une maladie, produisait une chasse plus heureuse, conduisait plus sûrement à la victoire. Leur imagination s'exalta jusqu'à réaliser les conjectures sur l'avenir ; jusqu'à prendre pour l'effet d'une volonté étrangère, d'un agent surnaturel, la force que ces conjectures devaient uniquement à l'enthousiasme. Ils furent les premiers prêtres, et les seuls peut-être, qui aient été les dupes des erreurs inventées par eux-mêmes, mais ils ne le furent pas longtemps. La supériorité de leurs prétendues lumières, la confiance qu'ils inspiraient, leur attira le respect, leur donna sur les opinions une influence utile et flatteuse: la reconnaissance paya les succès qu'ils devaient au hasard. L'orgueil, l'avidité, l'ambition leur apprirent bientôt à inventer des choses extraordinaires pour ajouter à celles que leur imagination avait réalisées, à supposer des événements quand le sort ne leur en présentait pas ; à frapper par des prestiges, par des convulsions ou des tours de force, par des cris bizarres, les imaginations qu'ils ne dominaient pas encore à leur gré » (pp. 255-257). « Leurs connaissances réelles, l'austérité apparente de leur vie, un mépris hypocrite pour ce qui est l'objet des désirs des hommes vulgaires, donnèrent de l'autorité à leurs prestiges, tandis que ces mêmes prestiges consacraient, aux yeux du peuple, et ces faibles connaissances et ces hypocrites vertus. Ils suivirent avec une ardeur presque égale deux objets bien différents : l'un, d'acquérir pour eux-mêmes de nouvelles connaissances; l'autre d'employer celles qu'ils avaient à tromper le peuple, à dominer les esprits » (p. 31). « Les progrès des sciences n'étaient pour eux qu'un but secondaire, qu'un moyen de perpétuer ou d'étendre leur pouvoir. Ils ne cherchaient la vérité que pour répandre des erreurs ; il ne faut pas s'étonner qu'ils l'aient si rarement trouvée » (p. 32). « Comme leur but n'était pas d'éclairer, mais de dominer, non seulement ils ne communiquaient pas au peuple toutes leurs connaissances, mais ils corrompaient par des erreurs celles qu'ils voulaient bien lui révéler ; ils

lui enseignaient, non ce qu'ils croyaient vrai, mais ce qui leur était utile. Ils eurent donc deux doctrines, l'une pour eux seuls, l'autre pour le peuple. Rien ne favorisa plus l'établissement de cette double doctrine que les changements dans les langues. Les hommes à double doctrine, en conservant pour eux l'ancienne langue, ou celle d'un autre peuple, s'assurèrent ainsi l'avantage de posséder un langage entendu par eux seuls » (p. 33). « Des hommes dont l'intérêt était de tromper durent se dégoûter bientôt de la recherche de la vérité. Peu à peu ils oublièrent eux-mêmes une partie des vérités cachées sous leurs allégories : ils ne gardèrent, de leur ancienne science, que ce qui était rigoureusement nécessaire pour conserver la confiance de leurs disciples ; et ils finirent par être eux-mêmes la dupe de leurs propres fables » (p. 35).

Que la religion ainsi conçue soit l'ennemie de tous les progrès, cela ne peut faire de doute pour personne. Malheur donc au peuple qui se laisse dominer par elle ! Aussi lorsque la religion devient la vie même d'une nation, lorsqu'elle est la structure sur laquelle repose tout le reste, doit-on s'attendre à une irrémédiable décadence. Cet état survient avec l'apparition du christianisme. Jusqu'alors la religion avait été un instrument aux mains de la politique : la situation se renverse au moyen âge et la société devient un instrument aux mains de la religion. Aussi est-ce une époque de ténèbres et de corruption. « Le triomphe du christianisme fut le signal de l'entière décadence et des sciences et de la philosophie » (p. 66). « Les mœurs de ces temps malheureux furent dignes d'un système si profondément corrupteur » (p. 67).

Voilà ce que Condorcet a trouvé pour expliquer l'origine et l'influence des forces religieuses, les seules peut-être parmi les forces sociales que l'on retrouve chez tous les peuples et dans tous les temps : La religion est une tromperie permanente qui résiste à l'épreuve de plusieurs milliers d'années et de centaines de millions d'hommes.

Hâtons-nous de dire que Condorcet a été égaré en ce point par la philosophie haineuse du XVIIIe siècle. Ni Saint-Simon ni Auguste Comte n'accepteront ses idées : ils lui reprocheront vivement son inintelligence des faits religieux.

II. — *Les institutions monarchiques ou aristocratiques jouent dans l'ordre politique le même rôle odieux que la religion dans l'ordre intellectuel. Elles ont été des entraves sérieuses aux développements de l'humanité.*

« L'hérédité des chefs est la source première de l'esclavage sous lequel l'universalité du genre humain a presque toujours gémi depuis » (p. 249). Condorcet parle rarement des rois sans les appeler des despotes, des tyrans ou des bandits ; il rappelle qu'Homère leur donnait l'épithète de « *mangeurs d'hommes* » (p. 263). Selon lui, c'est à la révolution par laquelle la Grèce chassa ses rois « que le genre humain doit ses lumières et devra sa liberté » (p. 264). C'est en Grèce que se sont accomplis dans l'antiquité les plus grands progrès dans les sciences, les arts et les mœurs, et c'est chez les Grecs que l'on rencontre les institutions les plus démocratiques. « Les Grecs n'avaient jamais été asservis, quoique passagèrement opprimés par des tyrans ou par des vainqueurs. Des distinctions de naissance n'y avaient dégradé les âmes ni par l'orgueil, ni par la bassesse. Ils étaient révoltés par la seule idée d'une nation grecque dominée par un autre peuple ou soumise à des tyrans. L'aristocratie n'y était soufferte que sous la forme de la liberté » (pp. 273-274). Aussi allons-nous voir « leur génie s'exercer sur l'homme et sur l'univers, accélérer les progrès des sciences, perfectionner les arts, créer la philosophie, agrandir et améliorer l'espèce humaine » (p. 282). « C'est donc à l'énergie que donne l'amour de l'indépendance, c'est à la supériorité de la politique généreuse d'un peuple vraiment libre sur la politique personnelle d'un sénat

aristocratique, que la Grèce dut ses triomphes, et que nous devons nos lumières » (p. 326).

On pourrait croire que cette démonstration contredit la précédente. Car enfin la vie religieuse fut intense dans les républiques grecques et elle eût dû paralyser tous les progrès. Condorcet écarte ainsi l'objection. En Grèce, « les prêtres étaient occupés d'augmenter le nombre des sacrifices, la valeur des offrandes par la pompe des cérémonies de leur culte, la beauté du temple, la magnificence de ses ornements, par l'éclat des miracles, par la renommée de la vérité de leurs prédications. Mais ils ne se mêlaient ni d'instruire les peuples, ni de prêcher la morale, encore moins d'en fabriquer une au gré de leurs intérêts » (p. 276). Au surplus, « ils étaient dispersés dans la société, et n'y formaient pas une classe distincte, habile à profiter des erreurs auxquelles les autres classes demeuraient abandonnées ». Là comme ailleurs sans doute, « ils étaient des charlatans dangereux, des instruments politiques quelquefois funestes, mais non des tyrans abrutisseurs, comme ils l'ont été sur presque tout le reste du globe » (p. 279). Ainsi donc c'est parce que la Grèce a échappé à la tyrannie sacerdotale et à la tyrannie politique qu'elle a présenté une civilisation si prospère.

III. — *Tous les progrès de l'humanité — qu'il s'agisse des sciences, des arts ou des mœurs — se sont effectués parallèlement aux progrès de l'égalité et de la liberté. Il s'agit ici de la liberté au sens le plus étendu du mot : liberté de l'esprit, liberté politique, liberté civile.*

« On trouve, dans les Grecs, cette hauteur d'âme qui donne l'*égalité*, cette fierté de l'homme que la crainte ou l'intérêt ne force point à se courber devant un autre homme. On voit, à cette époque, la vertu se montrer avec cette sage indulgence, cette délicatesse éclairée, ce mélange de sensibilité et de force, cette pureté de principes, cette fermeté paisible, cette fidélité à la justice et à la raison, qu'elle ne

peut devoir qu'à la réunion des *lumières* et de la *liberté* » (pp. 319 et 320). Liberté, égalité, sciences, vertus : tout cela marche de pair dans la civilisation grecque. Pour se convaincre que telle est bien l'idée de Condorcet, il suffit de lire le résumé du tableau historique qu'il place au début de la neuvième époque, laquelle s'étend depuis la Réforme jusqu'à la République française. « Nous avons vu la raison humaine se former lentement par les progrès naturels de la civilisation ; la superstition s'emparer d'elle pour la corrompre (naissance des religions), et le despotisme dégrader et engourdir les esprits sous le poids de la crainte et du malheur (régime des chefs héréditaires).

Un seul peuple échappe à cette double influence (la Grèce). De cette terre heureuse *où la liberté vient d'allumer le flambeau du génie*, l'esprit humain, affranchi des liens de son enfance, s'avance vers la vérité d'un pas ferme. Mais la conquête ramène bientôt la tyrannie (civilisation romaine), que suit la superstition, sa compagne fidèle, et l'humanité tout entière est replongée dans des ténèbres qui semblent devoir être éternelles (moyen âge). Cependant, le jour renaît peu à peu ; les yeux, longtemps condamnés à l'obscurité, l'entrevoient, se referment, s'y accoutument lentement, fixent enfin la lumière, et le génie ose se remontrer sur ce globe, d'où le fanatisme et la barbarie l'avaient exilé.

Déjà nous avons vu la raison soulever ses chaînes, en relâcher quelques-unes ; et acquérant sans cesse des forces nouvelles, préparer, accélérer l'instant de sa liberté (Renaissance et Réforme).

Il nous reste à parcourir l'époque (de Descartes à la Révolution) où elle acheva de les rompre ; où, forcée d'en traîner encore les restes, elle s'en délivre peu à peu ; où, *libre enfin dans sa marche*, elle ne peut plus être arrêtée que par ces obstacles dont le renouvellement est inévitable à chaque nouveau progrès, parce qu'ils ont pour cause nécessaire un rapport établi par la nature entre nos moyens

pour découvrir la vérité, et la résistance qu'elle oppose à nos efforts » (pp. 115 et 116). La liberté, voilà la condition de tous les progrès. Sans liberté, point de perfectionnement dans la raison, ni dans les arts. L'ignorance entraîne après elle l'immoralité. Condorcet nous annonce d'ailleurs au début de son livre qu'il va montrer « comment la liberté, les arts, les lumières ont contribué à l'adoucissement, à l'amélioration des mœurs ; comment les progrès de la vertu ont toujours accompagné ceux des lumières, comme ceux de la corruption en ont toujours suivi ou annoncé la décadence » (p. 49).

Toute l'*Esquisse* est dans ce ton : la démocratie, la liberté, la science, la vertu d'une part : les institutions aristocratiques, la religion, l'ignorance, les mauvaises mœurs de l'autre.

L'égalité et la liberté, et partant la démocratie qui est la mise en œuvre de ces deux idées, telle est la source de tous les progrès. Nous ne nous attarderons pas à critiquer les conclusions de cette philosophie de l'histoire. Mais nous ferons remarquer qu'elles sont préformées par toute la littérature sociale du XVIIIe siècle. Une courte revue de cette littérature en convaincra aisément.

(*A suivre.*)

MAURICE DEFOURNY.

Mélanges et Documents.

III.

A propos d'une critique sur l'opinion de Suarez « de effectu formali quantitatis ».

Nous serait-il permis de signaler un desideratum dans le traité, si remarquable d'ailleurs, que M. Nys publiait dernièrement sur les questions de cosmologie ? Les critiques formulées à l'encontre des idées de Suarez sur l'effet formel de la quantité, nous feraient craindre que le distingué professeur ne se soit mépris sur leur vrai sens, ou, du moins, sur la portée des arguments qui les appuient.

I.

Un premier tort de Suarez, d'après M. Nys, serait d'avoir cherché dans la substance même, la raison ontologique de la distinction des parties substantielles intégrantes.

« De deux hypothèses l'une, écrit-il. Ou bien la composition entitative précède la composition substantielle, ou bien elle la suit. Si elle la précède, au moins logiquement, la matière première cesse d'être une puissance pure, et se revêt de plusieurs actualités incompatibles avec sa nature. En effet, antérieurement à son actuation par la forme, elle aurait des parties intégrantes reliées entre elles suivant un ordre interne ; elle serait prédisposée à la réception directe de l'étendue et naturellement impénétrable ; autant de perfections que ne comporte point son être potentiel. — La composition entitative suit-elle l'union de la matière et de la forme ? alors les parties intégrantes ne peuvent provenir que d'un accident surajouté, c'est-à-dire de la quantité. Car, de lui-même, le substrat matériel n'a point de parties, et la forme, qui est un principe de détermination et d'unité, ne saurait lui en communiquer. — Inutile de forger une troisième hypothèse et de s'imaginer que les deux sortes de composition affectent simultanément la réalisation de l'être. Aucun

des éléments constitutifs n'étant par essence un tout potentiel, il est impossible qu'ils le deviennent par le fait de leur union, pour la raison bien simple, que deux modes de composition différente ne sont jamais l'effet formel d'une même actuation. » Cfr. pp. 270-271.

C'est pourtant cette troisième hypothèse que Suarez a soutenue, et à bon droit, nous semble-t-il. Par l'information substantielle, la matière devient une substance complète, donc aussi un principe complet d'action, et d'action pleinement spécifiée. Mais, par cela même, cette matière réalise en elle-même *un ordre interne*, en rapport parfait avec la spécification de l'opération à produire. Or, où il y a actuation d'ordre interne, il y a aussi distinction ontologique des éléments ainsi ordonnés. Cet ordre interne présuppose logiquement cette distinction entitative. « Ordo absque distinctione non est. » (S. Thom., quaest. *de Pot.* 10, 3). — « Ad hoc ut aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum, quia ejusdem ad se ipsum non est ordo, et utrumque ordinabile ad aliud. » (*Ibid.*, quaest. 7, art. 11).

Or, que l'ordre interne soit réalisé dans la substance par l'information substantielle, c'est assurément l'une des idées que l'angélique Docteur nous ait le mieux expliquées. Toute forme substantielle d'un composé, nous dit-il, ordonne la matière ; et, plus la forme ordonnatrice est riche elle-même d'énergies spécifiques, plus s'accroîtra aussi la perfection de l'ordre interne réalisé dans la matière. Cette doctrine est admirablement développée dans le chapitre XCVII du troisième livre contre les Gentils : « Ex diversitate formarum sumitur ratio ordinis in rebus... Et secundum diversas formas « *diversam partium compositionem* » oportet esse congruentem ad speciem formae et ad operationem ipsius. » Il écrira ailleurs : « Forma est causa eorum quae fiunt secundum naturam « ad modum matris. » (*Phys.*, l. 1, c. 9). Peut-on exprimer par une comparaison plus vivante la construction harmonique de la matière par la forme substantielle ?... Comme pour mieux inculquer cette distinction ontologique des éléments dont est faite l'intégrité physique de la substance corporelle, saint Thomas nous rappelle souvent que, dans cette construction de l'édifice substantiel, la forme est présente dans les parties aussi bien que dans le tout. « Ostensum est et totum corpus et « omnes ejus partes » habere esse substantiale et specificum per animam... Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cujus est actus, oportet animam quae est actus totius corporis et « omnium partium » esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. » (Quaest. *de spiritu separato*, art. 4). Dès lors, faudra-t-il s'étonner si un acte unique informateur adapte, en les informant,

chacune de ces parties aux exigences essentielles de ce tout substantiel dont elles sont les éléments ?... Dès lors aussi, s'agit-il d'un corps vivant, l'acte informateur déterminera une différenciation des parties intégrantes qui les transforme en autant d'organes distincts de cette substance unique. Par le concours harmonique de ces puissances multiples, cette substance arrivera au complément de perfection qui lui convient. Et partant aussi, l'hétérogénéité des parties intégrantes croîtra avec la richesse dynamique du principe informateur. « Ad cujus evidentiam considerandum quod, cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formae... Anima vero, cum sit forma altioris et majoris virtutis, potest esse principium diversarum operationum ad quarum executionem requiruntur « *dissimiles partes corporis* ». Et ideo omnis anima requirit *diversitatem organorum in partibus corporis cujus est actus ;* et tanto majorem diversitatem quanto anima fuerit perfectior. »

Dans l'article 8 de la question unique *de l'âme*, le saint Docteur applique excellemment ces mêmes théories aux parties intégrantes du composé humain : Notre âme, le moindre d'entre les principes immatériels, cherche dans les sensations la matière prochaine de son œuvre d'idéalisation ; dès lors, il lui faut, en informant la matière, y réaliser déjà la multiplicité harmonique des organes sensitifs. D'ailleurs, d'après le principe posé plus haut, que l'hétérogénéité des parties intégrantes substantielles croît en proportion de la richesse dynamique du principe informateur, il conclut à l'excellence de l'hétérogénéité de ces parties dans le composé humain par rapport à celle de tout autre composé substantiel. « Et per istum modum « *ratio dispositionis* » humani corporis est assignanda *quantum ad singula quae sunt homini propria.* » Et il poursuit (ad 14um) : « Et ideo requirit anima corpus organicum quod sit dissimilium partium. » — Puis, à l'article 9 : « Unde, cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur *maxima distinctio partium propter diversas operationes.* »

Dans tous ces passages, et cent autres qu'il m'est loisible d'invoquer, le saint Docteur établit cette thèse tout aristotélicienne : La raison objective de cette disposition interne de la matière, et de cet ordre harmonique qui relie entre elles les parties intégrantes de l'édifice substantiel, cette raison, dis-je, n'est rien moins qu'une forme accidentelle, comme est la quantité ; mais plutôt, c'est la forme substantielle elle-même, source primaire, et unique source dynamique, de ces déterminations ontologiques.

A la lumière de ces considérations, essayons d'interpréter dans

leur vrai sens les articles 1 et 4 de la question 76 de la *Somme théologique* (pars tertia). A cette question d'ordre théologique : quelle est l'efficace propre et directe des paroles sacramentelles : « hoc est corpus meum » ? Cette efficace, répond le saint Docteur, se termine directement, « par transsubstantiation », au propre corps de Notre-Seigneur ; la quantité de ce même corps ne s'adjoint « que par concomitance », concomitance d'ailleurs naturelle, puisque la quantité est une propriété physique de la substance corporelle. « Sciendum tamen quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter : uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae quae sunt effectiva in hoc sacramento. Ex naturali autem concomitantia illud quod realiter est conjunctum ei in quod praedicta conversio terminatur. » — Et, à l'article 4, saint Thomas ajoute : « Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi « non est » in hoc sacramento. Conversio quae fit in hoc sacramento directe terminatur ad substantiam corporis Christi. » Mais encore, demanderons-nous au saint Docteur, quel est le mode d'être de ce corps sacré ainsi produit directement par transsubstantiation ? Il nous répond : Par cette vertu directe de la transsubstantiation, le corps de Notre-Seigneur a si bien toute sa plénitude de substance concrète que déjà il possède ses organes vitaux. Déjà, dans ce corps, il y a réellement et des os et des nerfs et tous les autres éléments substantiels. (Cfr. article 1). — « Ad secundum dicendum quod — ex vi sacramenti — sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, totum corpus Christi, scilicet *ossa, nervi, et alia hujusmodi.* » — Tous ces éléments énumérés, toutes ces parties intégrantes du corps de Jésus-Christ, ont déjà chacun leur état propre, et Dieu distingue déjà dans ce corps un organe d'un autre organe, le cœur d'avec le cerveau ; car tous ces éléments énumérés par le saint Docteur, ne sont-ils pas des éléments essentiellement hétérogènes, des organes du composé humain, que l'âme elle-même (ainsi qu'il a été expliqué) actue dans la matière de ce composé ? Ces organes, avec cette hétérogénéité qui les distingue entre eux, nous les trouvons ici, dans le corps de Jésus-Christ, non par une simple détermination quantitative, mais par la vertu directe, la vertu même de la transsubstantiation. Et en effet, puisque la quantité ne se surajoute qu'à titre de complément, naturel il est vrai, mais, après tout, accidentel, il ne lui appartient point de réaliser dans la substance cette distinction « ontologique » d'organes, que la substance elle-même requiert en tant qu'elle est telle

substance, pleinement déterminée dans sa spécification propre de principe d'action.

Suarez, à son tour, de nous expliquer ces mêmes pensées, avec sa pénétration ordinaire : « Vi verborum est hic corpus « ut tale » aliquo modo, scilicet « *ut organicum* », et praeterea, non ut organicum in communi, sed « *tali organizatione*, scilicet *humana*, quia hic est, ex vi verborum, corpus humanum » (q. 76. art. 5, sect. 4, n. 8). Et qu'on ne dise pas : Pourtant, il n'a pas toujours été nécessaire que l'âme de Notre-Seigneur fût présente dans ce corps, par exemple, si un apôtre eût consacré pendant les trois jours passés par le Sauveur au tombeau. Suarez de répondre : Il est du moins absolument nécessaire qu'un corps déterminé, un corps pleinement spécifié dans son être, soit le terme concret de la transsubstantiation. Il faut aussi que le corps réalise en lui des dispositions physiques qui le rendent apte, et même d'une aptitude prochaine, à recevoir l'âme vivifiante du Sauveur. Il faudra donc toujours que, dans ce corps qui termine, directement, par son être propre, l'acte de transsubstantiation, on considère quel ordre interne se réalise déjà entre les éléments de ce corps ; et cet ordre primaire, avec la distinction ontologique des éléments ainsi ordonnés, précède l'adjonction de l'acte accidentel quantitatif, non certes d'une priorité quant au temps, mais d'une priorité dite de nature.

Dans son exposition des difficultés, M. Nys ajoutait qu'un double objet formel ne saurait être rapporté à un principe unique. L'aphorisme invoqué est parfaitement exact, mais il ne s'applique pas dans le cas présent : Entre les deux compositions comparées, entre la composition substantielle de la matière et de la forme, et la composition entitative des parties intégrantes de la substance, je ne saurais voir qu'une distinction virtuelle, nullement une distinction physique. Le point ontologique de leur rencontre, c'est l'actuation et la spécification de la matière par la forme substantielle. Cette détermination spécifique ne s'explique adéquatement que si nous concevons dans cette matière informée, un ordre interne de tout point approprié à l'opération qu'il faudra produire ; et, partant aussi, il nous faut reconnaître dans cette substance, la distinction entitative de ses éléments constitutifs. — Mais, demandait-on, de ces deux principes qui s'unissent substantiellement, lequel est en puissance pour former ce composé entitatif ? — L'un et l'autre, répondrons-nous, mais à des titres opposés. Ce composé substantiel est fait de multiplicité et d'unité. Le principe ontologique d'unité, c'est la forme substantielle ; la matière est celui de la multiplicité. Mais encore, parce que ces deux caractères

ontologiques, d'unité et de multiplicité, sont absolument corrélatifs, la multiplicité ne se réalise « dans la matière » que sous l'acte spécifique et unificateur de la forme substantielle. Aussi, faisant sien un concept d'Aristote, saint Thomas se plaît-il à définir la forme substantielle un principe de contenance, « principium continens ». — « Illud quod continet est forma » (cf. *Physica*, l. 5, lect. 12, n. 2). De ces notions mêmes jaillit le concept « du continu », je ne dis pas « local », mais « entitatif ».

II.

Mais, ajoute M. Nys, Suarez aggrave son tort, quand il marque, comme propriété formelle de la quantité, celle de communiquer à la substance l'aptitude à s'étendre dans le lieu. Et certes, comment la substance corporelle n'aurait-elle pas d'elle-même une telle aptitude, si, comme l'affirme Suarez, c'est un apanage de la substance de réaliser la distinction entitative de ses parties intégrantes ? « Le plus grave reproche que nous croyons devoir faire à cette opinion, c'est d'enlever à la quantité son caractère objectif, et de supprimer du même coup la distinction réelle que l'auteur prétend maintenir entre cet accident et la substance. — Si, comme le soutient Suarez, l'essence corporelle possède, d'elle-même, des parties intégrantes, pourquoi ces parties n'auraient-elles pas aussi, d'elles-mêmes, une aptitude naturelle à recevoir l'étendue ? Qu'y a-t-il de plus conforme à la nature d'un tout matériel que cette prise de possession d'un espace déterminé ? — Il nous paraît donc inutile de greffer encore sur les éléments intégrants de la substance, à l'effet de les prédisposer à l'actuation de l'étendue, les nouvelles parties intégrantes de la quantité suarézienne. — A notre sens, il y a là une superfétation manifeste où vient s'évanouir l'être réel de la quantité. »

Mais, observerons-nous, Suarez établit une distinction capitale entre deux aptitudes à l'extension : C'est d'abord une aptitude fondamentale et radicale, qui n'est qu'une capacité objective, mais passive, de recevoir l'extension ; cette aptitude première est véritablement de l'essence de toute substance corporelle ; ne point avoir en soi cette « extensibilité ontologique », c'est ne point avoir en soi cette composition interne d'éléments constitutifs qui suit l'actuation même de la matière par la forme substantielle, c'est ne pas être un corps. Mais aussi, précisément parce qu'elle n'ajoute rien d'ontologique à la substance corporelle, cette aptitude radicale ne fut jamais pour Suarez « la quantité prédicamentale » qui s'oppose à la substance. Puisque cette première aptitude ne dit d'elle-même que capacité objective de recevoir l'étendue, Suarez cherchera, en

dehors de cette capacité, donc aussi en dehors de la substance, ce par quoi cette « extensibilité ontologique » sera étendue, ou, tout au moins, tendra vers l'extension locale, par une tendance positive ; tendance positive, qui est comme une poussée, imprimée du dehors, et dont le terme naturel sera « la prise de possession d'un lieu déterminé ». Cette poussée à l'extension locale s'oppose à la « simple extensibilité de la substance » comme l'acte à la puissance ; cet acte, c'est la quantité prédicamentale, qui, en s'appliquant aux éléments constitutifs du tout substantiel, les fera passer de la simple extensibilité ontologique à l'extension actuée. A « l'acte quantitatif » il appartient seul de prendre de lui-même possession du lieu, sans le secours d'une autre forme créée. La substance ne reçoit cette propriété que par communication extrinsèque. D'un mot, il nous a semblé que, dans sa critique, M. Nys n'a pas assez parfaitement distingué ces deux concepts, la simple *aptitude à recevoir* l'extension locale, et la *tendance positive à s'emparer* d'un lieu déterminé. Or, parce que ces deux raisons objectives s'opposent comme la puissance à l'acte, nous ne saurions admettre leur identité dans la substance ; et par conséquent, dirons-nous avec Suarez, autre est « l'extension entitative », autre « l'extension quantitative prédicamentale ».

Il nous serait facile de multiplier les textes où Suarez met en regard l'une de l'autre ces deux extensions, et explique pourquoi et comment l'effet formel de la quantité ne se réalise que dans la seconde, celle qui surajoute à la composition interne de la matière, « *une poussée réelle à la prise de possession d'un lieu déterminé* ». — « Dicendum est extensionem quam confert quantitas in hoc consistere quod res, *affecta quantitate, ex vi illius* nata est habere extensionem in ordine ad locum, ita ut, *ex natura talis accidentis, occupare necessario debeat extensum locum.* (Metaph. disput. 40, sect. 4, n. 15). — Dans un autre endroit, Suarez se demande ce qu'il adviendrait de l'extension locale d'une substance corporelle, si Dieu enlevait miraculeusement à ce corps la quantité dite de dimension. D'après lui, les parties entitatives de cette substance pourraient bien ne pas perdre leurs positions respectives, mais elles perdraient du moins « toute exigence, toute tendance positive » à garder cette position dans le lieu : car elles ne demeurent plus soumises à une poussée extensive. « Cum ergo auctores dicunt ordinem partium in toto esse effectum formalem quantitatis, intelligendum est de tali ordine ratione cujus, ex natura rei, partes illae *necessario habiturae sunt ordinem similem in loco*, nisi impediantur, qui, uno verbo, dici potest ordo quantitativus. » (Disput. 40, sect. 4,

n. 28). L'ordre interne et proprement substantiel préexiste donc à cette nécessité physique de se développer dans le lieu, que lui communiquera l'acte quantitatif. — Je signale aussi, dans son traité *de l'Eucharistie*, la dispute 48, section 1, n° 21.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier la distinction établie par Suarez entre l'effet formel premier et l'effet formel second de la quantité. Par le seul fait de son inhésion à la substance, la quantité lui communique-t-elle l'extension locale? — Non, répond Suarez : le mode d'être de la quantité du corps eucharistique de Notre-Seigneur, en fait foi. Il invoque en outre la nécessité, pour tout acte créé et potentiel, d'être assisté de la Vertu divine, pour passer à son effet formel second : Si Dieu refuse miraculeusement cette assistance, la quantité imprimera bien dans la substance une tendance positive à la prise de possession du lieu : mais, parce que Dieu ne favorise point de son concours l'expansion actuelle de cette tendance, cette expansion demeurera à l'état de tendance sans passer à l'acte second. — De même, par des arguments, tour à tour théologiques et philosophiques, arguments que saint Thomas avait déjà mis en pleine lumière, il démontre qu'on ne saurait prouver la répugnance objective d'une quantité séparée de tout sujet d'inhésion. D'une part, en effet, la seule aptitude à l'inhésion est de l'essence de l'accident. D'autre part, Dieu peut, par sa Vertu, suppléer l'appui que la substance prêtait à l'accident quantitatif. — Mais, M. Nys n'a formulé aucune critique sur ces dernières propositions de Suarez ; je m'abstiendrai donc moi-même de les exposer plus au long.

Eugène Lanusse.

IV.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE.

Chargé par le Gouvernement belge d'une mission au Japon, nous avions étudié pendant deux ans — de 1900 à 1902 — l'ethnographie de l'Extrême-Orient. Au cours de nos explorations dans le Hokkaido, nous eûmes l'occasion de faire la connaissance des vaillants pionniers américains qui se hâtaient d'étudier, comme nous, les derniers Aïnos, pauvre peuple à l'agonie. De passage l'an dernier aux Etats-Unis, les ethnographes de l'autre côté de l'Atlantique et spécialement M. Koehler, directeur de la section des arts graphiques du *National Museum*, avec une amabilité tout américaine, se mirent

à notre disposition. Bibliothèques, collections, musées, nous pûmes tout visiter sous la direction aussi éclairée que bienveillante de leurs administrateurs respectifs.

On sait que depuis quelque vingt ans l'ethnographie a conquis les faveurs du public lettré. On a vu se fonder partout des instituts, des sociétés, des chaires et des revues dans le but d'étudier et d'enseigner la nouvelle science. On compte actuellement, tant dans le Nouveau-Monde que dans l'Ancien, 48 établissements au caractère ethnographique avec un personnel de 74 professeurs, *lecturers*, *instructors* ou aide-professeurs. En 1902, le nombre des revues d'ethnographie s'élevait à 65.

Nous pensons être agréable aux lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique*, en leur donnant à grands traits une esquisse de l'ethnographie, de l'organisation de son enseignement, de ses principales tendances et des résultats acquis au point de vue scientifique.

I.

L'HISTOIRE DE L'ETHNOGRAPHIE.

On a dit avec beaucoup de raison que le siècle qui vient de finir avait été le siècle des révolutions. Ces révolutions, toutefois, n'ont pas été appréciées de la même manière. Dans le domaine politique, d'aucuns prétendent qu'elles ont fait faillite ; dans le domaine scientifique elles nous ont ouvert des horizons et des perspectives que nos pères ne soupçonnaient même pas. Peu fécond au point de vue de l'exercice de la pensée pure, des sciences philosophiques, ce siècle a été pour les historiens le siècle par excellence, pour les sociologues et les ethnographes le siècle fondateur.

Le XIXe siècle a mis l'Europe en possession du monde. L'antiquité n'avait connu que le monde grec et romain, les siècles suivants ne s'occupèrent que du monde moderne, le XIXe siècle a connu et le XXe siècle connaîtra encore davantage le monde de l'humanité. Cette prise de possession du globe, tant dans le temps que dans l'espace, a été effectuée par l'ethnographie. D'une part, dans le temps, on a ressuscité le vieux passé de l'Orient, on a fait revivre les antiques civilisations de l'Egypte, de l'Assyrie, de la Phénicie, de l'Arabie et de l'Extrême-Orient. Nous avons pu suivre ainsi, l'hiver dernier, au Musée du Louvre et au Musée Guimet à Paris, des cours de droit public chaldéen, assyrien et japonais à l'instar des cours de droit public européen, donnés dans nos universités. Demain, peut-être, on donnera au Trocadéro et au Muséum du Jardin des Plantes,

dans la section du Dr Hamy, un ensemble de leçons sur le droit privé des Iroquois, des Australiens ou des Fuégiens.

D'autre part, dans l'espace, pour la première fois, on est arrivé à avoir une vue synthétique de l'humanité. Que de peuplades jadis inconnues à l'Europe lui ont été révélées pendant le siècle écoulé ! Que savait-on jadis des Australiens, des Polynésiens, des Indiens, des Fuégiens et de toutes les peuplades de l'Afrique centrale ? Que savait-on de leurs mœurs, de leurs coutumes, de leurs institutions, de leur religion ? L'Europe ignorait jusqu'à leur existence, pour un grand nombre d'entre eux ! Que l'on compare les ouvrages d'un de Brosses, d'un Goguet, d'un lord Kames avec ceux d'un Keane ou d'un Ratzel, et on aura une idée exacte des progrès réalisés.

Qu'est-ce donc au juste que cette ethnographie, la dernière venue parmi les autres sciences et dont les résultats ont une si vaste portée ? Une telle question peut paraître oiseuse. Mais cependant, en fait, elle se trouve justifiée par les luttes ardentes dans lesquelles l'ethnographie a pris naissance et par les incertitudes qui dominent encore à son sujet dans certains milieux. Son nom, son objet, ses divisions, ses méthodes, tout cela a été combattu et est encore très discuté aujourd'hui. On a nié jusqu'à son existence en tant que science propre, ayant son objet et sa méthode propres. Les uns la confondent avec l'anthropologie. Ainsi Wallace en présentant au public l'ouvrage de Westermarck, dit dans sa préface : « J'ai rarement lu discussion plus complète ou plus philosophique des problèmes anthropologiques les plus difficiles et les plus intéressants à la fois »[1]. N'est-ce pas encore Lubbock qui prétend que l'anthropologie et l'ethnographie ne sont qu'une seule et même chose ? A la réunion tenue à Ipswich, en 1895, par la *British Association for the advancement of science*, le professeur Flinders Petrie, président de la section d'anthropologie, déclarait qu'on ne pouvait donner une définition adéquate de la nouvelle science, que tout ce qu'on pouvait faire était d'en « délimiter la sphère d'influence... »[2]. Pour l'école d'anthropologie de Paris, opposée à l'école officielle représentée jadis par de Quatrefages et aujourd'hui par son brillant successeur M. Hamy, l'ethnographie n'est qu'un chapitre de l'anthropologie, et elle ne peut pas être autre chose ».

Ces incertitudes n'ont rien qui doive nous surprendre. Nombre

1) Westermarck, *History of human Marriage*, p. I. London, 1881.
2) *Report of the British Association for 1895*, p. 816.

de sciences à leurs débuts ont eu à surmonter les mêmes obstacles. Ainsi aujourd'hui encore on peut trouver beaucoup d'économistes pour lesquels l'objet de la sociologie n'est qu'un mythe, et les théories organicistes de Schaeffle, de Lilienfeld et de Spencer ont fait que pour beaucoup d'esprits, la sociologie n'est qu'une création subjective de l'intelligence humaine. Il n'y a pas longtemps, un des grands économistes des Etats-Unis prétendait que l'enseignement de la sociologie dans les universités américaines devait être subrogé à l'autorisation de tous les professeurs d'économie politique. Les causes de ces préventions hostiles sont trop connues pour que nous les rappelions. L'ethnographie a été en butte à des difficultés analogues. L'imprécision de son objet, les incertitudes de sa méthode, sa dépendance vis-à-vis des autres sciences n'ont pas peu contribué à la mettre en suspicion chez beaucoup d'esprits. Ajoutez-y sa constitution imparfaite, ses grandes lacunes, les grands problèmes jusqu'à présent dépourvus de toute solution et l'esprit de système qui s'y est donné trop souvent carrière.

Nous pourrions définir l'ethnographie quelque peu *a priori*, en partant des deux mots qui constituent son étymologie. Mais ce ne serait là qu'une définition purement nominale, laquelle, si elle met de la clarté dans les idées et prévient des équivoques, ne nous dit rien sur la nature intime de la chose que l'on veut définir. En effet, définir réellement une chose, c'est dire ce qu'une chose est, quelle est son essence. Mais comme c'est là un idéal qu'il n'est guère donné à l'homme de réaliser, l'esprit humain doit se contenter d'une définition naturelle. Graduellement, l'esprit arrive, à l'aide de l'observation, à discerner parmi les qualités d'une chose, celles qui sont nécessaires et celles qui ne sont que contingentes, et ainsi il définit la chose par une ou plusieurs de ses propriétés. Les définitions qui sont en usage en chimie, en physique, en zoologie sont de cette nature [1].

Toutefois en matière de sciences sociales, il n'en est plus de même. Pour des raisons que nous verrons plus loin, il semble qu'on ne puisse tomber d'accord sur leur définition. Le premier Congrès de l'enseignement des sciences sociales, tenu à Paris en juillet-août 1900 [2], avait posé la question. Devant les discussions ardentes auxquelles elle donna immédiatement lieu, les congressistes s'accordèrent pour remettre à plus tard la solution de ce difficile problème. Cela étant, nous croyons préférable d'exposer d'abord

1) Mercier, *Logique*, pp. 330 à 332. Louvain, 1902.

2) *Le premier Congrès de l'enseignement des sciences sociales*, p. 11, Paris, Alcan, 1901.

brièvement la genèse de l'ethnographie, ses origines, les idées et les luttes qui lui ont donné naissance. Les États-Unis, d'ailleurs, ont joué un grand rôle dans l'histoire de l'ethnographie. Si elle n'a pas pris naissance sur le sol américain, c'est là du moins qu'elle a grandi et qu'elle s'est particulièrement développée. La définition jaillira elle-même de cet exposé. Les sciences, du reste, n'apparaissent jamais tout d'un coup dans le monde de la pensée à la façon de Minerve sortant toute armée de la cervelle de Jupiter. Elles plongent dans le passé par de lointaines racines. Avant de se constituer, elles existent en germe, à l'état latent, pendant des siècles peut-être, semblables en cela à toutes les choses humaines.

Les débuts de la science ethnographique sont de première importance. C'est sur les témoignages des anciens auteurs, en partie d'Hérodote, de Strabon et de Pline, relatifs aux Massagètes, aux Auséens et aux Garamantiens que Bachofen, M. Lennan, Morgan, Lubbock, Bastien, Post, Wilken, Giraud, Teulon et d'autres s'appuient pour démontrer l'hypothèse de la promiscuité primitive. Ajoutons que jusqu'ici, à notre connaissance, on n'a encore rien dit de l'histoire de l'ethnographie. Des ouvrages aussi complets que ceux de Folkmar (1) et de Kean (2) sont muets ou à peu près sous ce rapport. Il faut en excepter toutefois les magistrales études, malheureusement trop peu répandues, de Topinard.

On peut diviser l'histoire de l'ethnographie en quatre grandes périodes. La première va de la plus haute antiquité à 1400, date où s'ouvre l'ère des grands voyages ; la deuxième commence en 1400 et finit en 1850 ; elle comprend l'époque des grandes découvertes géographiques ; la troisième s'étend de 1850 à 1860, pendant laquelle l'ethnographie cherche à rompre ses entraves et à se constituer comme science propre ; la quatrième est l'époque actuelle : l'ethnographie a atteint son âge adulte, elle a son objectif distinct et sa méthode particulière.

*
* *

Le mot *ethnographie* n'est devenu français que pendant la première moitié du siècle dernier. En 1835 l'Académie française lui accorda ses lettres de grande naturalisation, et la définition qu'elle en donnait faisait de l'ethnographie une subdivision de la statistique, ayant pour objet l'étude de la description des peuples (!) Mais en réalité, l'ethnographie naquit avant que l'Académie française constatât officiellement sa naissance. Il y eut des ethnographes

(1) Folkmar, *Leçons d'anthropologie philosophique*. Paris, 1900.
(2) Kean, *Ethnologie*. Cambridge, 1890.

bien longtemps avant qu'il y eût une science ethnographique, comme il y eut des philosophes, des mathématiciens et des anthropologistes avant la constitution en science propre de la philosophie, des mathématiques et de l'anthropologie.

I. Les premiers ethnographes étaient d'ailleurs, à un certain point de vue, mieux placés que les modernes pour traiter de cette partie de l'ethnographie qui s'occupe des sociétés dans le temps. Ils touchaient de près à l'âge de la pierre indiqué pour le moins dans Hérodote par les silex taillés dont étaient armés les Ethiopiens; à l'âge des palafittes que le même historien laisse entrevoir chez les Phasiens du Palus Neslide : à l'âge des dolmens en pleine floraison dans l'Afrique septentrionale.

Les Chinois ne nous ont laissé aucun document écrit présentant un caractère ethnographique. Nous savons seulement par le P. Amyot, qu'ils avaient classé les peuples en cinq grands groupes, en se basant comme on le fait encore aujourd'hui, en partie, sur la couleur : une race blanche, une noire, une jaune couleur de chair [1]) et une violette.

Les monuments égyptiens attestent chez les premiers habitants de la vallée du Nil des connaissances ethnographiques plus certaines et moins fantaisistes. Ils connaissaient et représentaient avec beaucoup de fidélité les jaunes aux caractères asiatiques, les Nashus ou noirs aux cheveux crépus, les Rots ou sémites et les Tamahous ou habitants du Nord aux cheveux blonds et aux yeux bleus [2]).

Mais les Grecs sont les véritables fondateurs de l'ethnographie. Les récits qu'ils nous ont laissés ne peuvent pas toujours être considérés comme l'image parfaite de la réalité ; toutefois nombre de leurs indications considérées jadis comme romanesques, ont été reconnues vraies. L'*Iliade* d'Homère, par exemple, malgré son caractère quelque peu fabuleux, a une réelle importance ethnographique. Elle est le plus fidèle tableau de la société aryenne encore barbare. Comme on le sait, elle en décrit les coutumes, les mœurs, la manière de vivre, les inventions, les découvertes, les mythes, l'architecture, les divisions et institutions sociales, avec force détails. Au ve siècle, Hérodote commence ses voyages et recueille sur les populations de la Grèce, de la Libye, de l'Asie Mineure, de la Colchide et de la Scythie, les renseignements les plus précieux

1) Topinard, *Eléments d'anthropologie générale*. Paris, 1885.
2) Nott et Gliddon, *Types of mankind. Ethnological Researches*. 10e édition, Ire partie.

et les plus dignes de confiance, que vingt-quatre siècles plus tard les Tylor et les Morgan utiliseront avec bonheur.

Hérodote nous donne aussi l'ethnographie de cette partie du vieux continent s'étendant entre la Perse et le pays des Nasamos, sur les frontières de l'Algérie. Il décrit les peuplades du Pont-Euxin, nous les fait voir partagées en nomades et en sédentaires, relate leurs mœurs et leur manière de vivre. A propos de l'armée de Xérès il nous donne les premières divisions de races basées sur la morphologie et la structure des cheveux, car il partage les Ethiopiens qui en faisaient partie en orientaux aux cheveux droits (le *straight* des Anglais; le *straff* ou *schlicht* des Allemands), et occidentaux aux cheveux crépus (le *woolly* des Anglais : le *Krauss* ou *spiralgerollt* des Allemands).

Scylas et Ctesias continuent l'œuvre d'Hérodote. Le premier est envoyé par Darius, fils d'Hystaspe, pour faire des découvertes dans l'Orient. Après avoir visité l'Egypte, il écrit un périple de la Méditerranée qui abonde en renseignements ethnographiques. « Des colonnes d'Hercule aux Pyrénées, dit-il, s'étendent les Ibères, ensuite jusqu'au Rhône, un mélange d'Ibères et de Ligures, et après le Rhône, des Ligures seulement. » Ctesias, médecin d'Artaxercès Mnénon, nous a laissé une description de l'Inde et de ses habitants.

Hippocrate, par sa théorie des milieux, est le précurseur de Taine. Il met en pleine lumière l'influence des milieux sur l'homme, il fait voir la part qui revient à cette influence dans les différences que l'on constate parmi l'espèce humaine, tant au point de vue des caractères psychologiques que physiques et moraux. « Les hommes se ressemblent fortement, dit-il, mais sans laisser pour cela de présenter des différences notables : ces différences sont déterminées par les conditions des lieux, l'humidité ou la sécheresse, etc. Ainsi les montagnes élevées et pourvues d'eaux courantes produisent des hommes de haute taille et vigoureux : les plaines couvertes de pâturages, des sujets de petite taille, trapus, chargés de graisse et aux cheveux noirs, comme les Scythes nomades : les pays secs et dénudés, des gens nerveux et secs et plutôt blonds; et les pays chauds, humides, marécageux et boisés, des hommes de haute taille, au teint jaune comme les Phasiens ».

Si Hippocrate précède Taine de vingt-quatre siècles, il est également le précurseur de Buffon, car s'il ne va pas jusqu'à créer le mot « race » dans les deux ouvrages ethnographiques ou anthropologiques qu'il nous a laissés : *De la nature de l'homme* et *Les airs, les eaux et les lieux*, il en expose la notion clairement. Appartiennent à la même espèce, à un meme groupe, pour Hippocrate, tous les

individus ayant entre eux une certaine ressemblance, des caractères communs acquis sous l'influence des milieux et conservés par l'hérédité.

Aristote pose les différents règnes de la nature. Avec le coup d'œil propre du génie, il a vu l'abime qui séparait l'homme, au point de vue intellectuel, de l'animal. Pour le Stagyrite, l'homme est un animal raisonnable et doué du langage articulé. De Quatrefages ne s'exprime pas autrement vingt siècles plus tard, dans son beau livre sur l'espèce humaine. Ses caractères physiologiques, physiques, moraux et intellectuels ne sont que la paraphrase scientifique des notions philosophiques d'Aristote.

Thucydide et Xénophon complètent Hérodote et Scylas, et avec eux se termine la contribution de la Grèce à l'ethnographie. L'envahissement de l'empire romain par les Barbares met Rome en face de races jusqu'alors peu connues et donne l'occasion aux César, aux Strabon, aux Ptolémée, aux Diodore de Sicile, aux Polybe, et à tant d'autres de prendre rang d'un seul coup parmi les plus grands ethnographes de l'antiquité.

Les ethnographes du moyen âge sont plutôt des historiens et, comme tels, nous ne devons pas nous en occuper. Le seul événement saillant de cette époque est le voyage de Marco Paolo. Le célèbre Vénitien traverse l'Asie dans toute sa longueur et nous laisse des documents sur toutes les populations de l'Asie Mineure, de la Perse, de l'Himalaya, du Thibet, des Indes et de la Chine.

II. Avec le xve siècle commence la deuxième période. C'est l'époque des grandes découvertes géographiques. On accumule les documents ethnographiques sur les populations lointaines. On découvre des mondes et des peuples dont on ne soupçonnait pas l'existence. A la fin de cette période la surface connue de la terre habitable avait quadruplé. A l'instigation d'Henri le Navigateur, des explorations se firent dans l'Atlantique. Elles aboutirent à la découverte de l'île Madère (1419) et des îles du Cap Vert (1456). Quelques années plus tard, Barthélemy Diaz parvenait au Cap de Bonne-Espérance que Vasco de Gama, à son tour, doublait en 1495, découvrant ainsi la route des Indes. Il débarquait à Calicut en 1498 et faisait connaître à l'Europe étonnée l'existence d'un peuple entièrement différent des peuples connus d'elle, aux cheveux droits, au teint brun ou noir, à la figure longue, au nez proéminent et mince. Avec les découvertes ultérieures des Portugais en Océanie et en Extrême-Orient, on prenait connaissance des représentants des races indo-afghane, mélano-indienne ou dravidienne, indonésienne, malaisienne

et négroïde. Christophe Colomb, Fernand Cortez, Pizarre et Cabot découvraient à leur tour un nouveau monde. L'étonnement de l'Europe vis-à-vis du spectacle que lui offrait l'Amérique centrale se changeait en stupéfaction. Elle se trouvait en présence, non pas, comme elle s'y attendait, de peuplades barbares ou sauvages, mais de véritables États confédérés, fortement organisés, à monarchie élective ou héréditaire, avec des institutions sociales multiples.

L'émulation était égale sur terre comme sur mer. On vit se succéder Tasman, le Hollandais qui a donné son nom à l'île Van Diémen; l'Anglais Dampier qui le premier a dépeint les Australiens ; Drake, Anson, Byron, Cook assassiné aux îles Sandwich ; les Français Borgainville dont la description poétique du Traité ou de la Nouvelle-Cythère eut tant de retentissement, et La Pérouse qui périt à l'île Vanikoro. Sur terre, c'étaient Tavernier et Chardin en Perse, Bosman à la côte de Guinée, Colberug au Sénégal, Bruce en Abyssinie, Pallos en Sibérie, Shaw, Niebuhr en Arabie, Volnay en Égypte et en Syrie, Kolb et Levaillant à la Colonie du Cap, Mongo-Park à Tombouctou.

C'est donc à juste titre que nous considérons cette période comme la période de formation de l'ethnographie. A la fin du XVIIIe siècle on connaissait, bien qu'imparfaitement encore, outre les races citées plus haut : en Asie, quatre races propres et cinq races secondaires ; en Océanie, cinq races simples et métisses ; en Afrique, quatre grandes races ; en Amérique, deux races aborigènes.

Dans l'entretemps, le besoin se faisait sentir de mettre de l'ordre dans l'amas des documents recueillis. A la phase d'observation, où l'on analyse les phénomènes de première main, où la méthode est analytique, devait succéder la phase de classification, la méthode synthétique. A côté des voyageurs qui avaient recueilli les faits devaient surgir des savants pour ranger et classifier ces mêmes faits, de manière à permettre au siècle suivant d'entrer dans la troisième phase, la phase des lois et des causes. Ce fut l'œuvre de Buffon et de Linné, de John Hunter, de Blumenback et de Zimmerman.

Avec Buffon, le fondateur de l'anthropologie, le concept de race fait son entrée, pour la première fois, dans l'histoire naturelle de l'homme, en même temps que le monogénisme qui sera au siècle suivant l'objet de luttes si ardentes. Buffon reprend pour son compte et démontre les doctrines d'Hippocrate : il n'y a qu'une seule espèce d'hommes, comme une seule espèce d'animaux et de végétaux, mais cette espèce sous l'action des milieux différents a donné naissance à des races et des variétés multiples. Pour l'homme en particulier,

toutes les variétés doivent être attribuées aux trois causes suivantes : au climat, à la nourriture et aux mœurs. Toutefois ces races et variétés ne sont indéfiniment variables que dans les limites de l'espèce.

Buffon fait le tour de toutes les races : Laponais, Sawoejedes, Groënlandais, Ostioks, Tougags, Chinois, Japonais, Cochinchinois, Tonkinois, Malais, Philippins. De la Malaisie il passe à l'Australie, revient par le Bengale, la Perse, l'Arabie, la Berbérie, l'Egypte, l'Afrique nègre ; termine par l'Amérique, où il s'étonne de ne pas trouver une plus grande diversité de peuplades, en rapport avec les conditions si variées de latitude, d'altitude, de chaleur et d'humidité.

Linné, parallèlement à Buffon, essayait à son tour de classifier les divers groupes humains. « Rien de ce que Dieu a créé ne se détruit, disait-il : il ne crée plus d'espèces, il ne s'en est jamais éteint. Tout se tient, les plantes ont été créées pour les animaux et ne peuvent à leur tour vivre sans eux. Le monde périrait s'il venait à manquer une espèce à l'harmonie universelle. » Dans l'espèce humaine Linné distinguait les variétés suivantes. Il range l'homme d'abord — *homo sapiens* — dans l'ordre des primates :

- Homo
  - sapiens
    - H. ferus (sauvage)
    - Americus
    - Europaeus
    - Asiaticus
    - Asser (nègre)
    - Monstruosus
  - sylvestris ou troglodytes : Orang. etc.

Il les caractérise comme suit :

Américain : roux, bilieux, cheveux noirs, droits, gros ; narines amples ; visage tacheté, menton presque imberbe ; entêté, gai ; erre en liberté, se peint des lignes courbes rouges, est régi par des coutumes.

Européen : blanc, sanguin, ardent, cheveux blonds, abondants, yeux bleus, léger, fin, ingénieux ; porte des vêtements étroits, est régi par des lois.

Asiatique : basané, glabre, mélancolique, grave ; cheveux foncés, yeux roux ; sévère, fastueux, avare ; porte des vêtements larges, est régi par l'opinion.

Africain : noir, indolent, de mœurs dissolues ; cheveux noirs, crépus, peu huileux ; nez simiesque, lèvres grosses ; vagabond, paresseux, négligent ; s'enduit de graisse ; est régi par l'arbitraire.

Zimmerman, dans sa *Zoologie géographique*, parue à Leyde un an avant la mort de Linné, inaugure la théorie si chère à l'École quatrefagiste : l'unité de l'espèce humaine et le cantonnement progressif des hommes. Comme pour Buffon, l'homme primitif pour Zimmerman était blanc. Apparu pour la première fois sur le plateau central de l'Asie que limitent l'Himalaya, l'Alosan, le Fénila et le Kuen-Lon, il s'y multiplie rapidement. Ce développement rapide des hommes primitifs les obligea à se séparer. L'émigration se fit selon quatre directions : la première vers l'Europe par les monts Ourals et le Caucase ; la seconde vers le Nord, la Sibérie, les Kouriles et l'Amérique ; la troisième vers le Sud-Ouest, vers l'Arabie, les Indes et l'Afghanistan ; la quatrième vers l'Extrême-Orient, la Chine et le Japon.

Sous l'action des milieux différents, des conditions climatériques diverses, les hommes se diversifient. Leurs caractères physiologiques, morphologiques, psychologiques, linguistiques et moraux se modifient suffisamment pour donner naissance aux variétés actuelles.

Blumenback complète et dépasse Zimmerman. Son *De generis humani varietate nativa* eut un succès retentissant. Comme l'École française, il étudie l'homme exclusivement en naturaliste. Il procède à l'examen du monde animal et végétal : il étudie dans ce domaine les causes et les modes de dégénérescence, et puis fait l'application de ses découvertes aux variétés de l'espèce humaine. Les chapitres IV et V de *l'Espèce humaine* de de Quatrefages ne sont que le développement original des théories de Blumenback, que nous pouvons résumer comme suit : Aucune des variations de couleur, de visage, de taille, de proportion de corps, etc., quelque considérables qu'elles paraissent, n'a de valeur absolue. Toutes se fondent par degrés les unes dans les autres, et la classification des races qui en résulte ne peut être qu'arbitraire. D'où sa propre formule : « Les nuances insensibles qui rapprochent toutes les variétés humaines, les causes et les modes de dégénération analogues observés chez les animaux domestiques, ainsi que l'application de la physiologie et de la zoologie à la description du genre humain, conduisent à cette conclusion : les variétés connues du genre humain se rapportent à une seule et même espèce. »

Le XVIIIe siècle vit apparaître également, sinon les premiers ethnographes, du moins des ouvrages ayant un certain caractère ethnographique. Nous citerons d'abord l'*Esprit des lois* de Montesquieu paru à Genève en 1748, bien qu'il soit moins l'histoire que la philosophie de l'histoire, des institutions sociales et politiques. « Le genre humain avait perdu ses titres. Montesquieu les a retrouvés

et les lui a rendus », a dit Voltaire à propos de l'*Esprit des lois*. Ce chef-d'œuvre de Montesquieu, qui en moins d'un an et demi avait eu vingt-deux éditions et se trouvait traduit dans toutes les langues d'Europe, est une contribution indirecte mais importante à l'ethnographie.

Pour Montesquieu, comme on le sait, les lois, dans leur signification la plus étendue, ne sont autre chose que les rapports nécessaires qui dérivent des choses. Or il cherche ces rapports nécessaires, — et là il fait œuvre ethnologique, — non pas exclusivement dans ses conceptions générales et *a priori*, mais dans le milieu, dans les conditions climatériques, dans les mœurs, la religion et le commerce.

Dix ans après l'apparition de l'*Esprit des lois*, Goguet, conseiller au Parlement, publiait à son tour un ouvrage franchement ethnographique dont le succès fut très grand, par suite de l'étendue et de la solidité des connaissances qu'il révélait : *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples.* Il fut suivi presque immédiatement de deux autres ouvrages du président Charles De Brosses : *Dissertation sur le culte des dieux fétiches* (1760, in-12), *Traité de la formation mécanique des langues* (1765, 2 vol. in-12).

Avant la mort de Linné avait paru le premier ouvrage au caractère exclusivement ethnographique, bien que l'auteur ne fût inspiré que par une idée de polémique. Lord Kames, pour défendre le polygénisme qu'avait inauguré La Peyrère [1]), gentilhomme de l'armée de Condé, publia en 1770 à Londres, un ouvrage en deux volumes qui eut un grand succès : *Sketches on the history of man.* « L'histoire de l'humanité et de son développement de l'état sauvage primitif à son état élevé de civilisation reste à faire, disait-il en commençant : j'y ai dépensé trente ans de travail. » Les deux premiers livres de cet ouvrage sont particulièrement intéressants. Le premier traite des progrès de l'homme dans le temps, considéré indépendamment de son état de société ; le deuxième concerne les hommes vivant en société. Le premier livre est divisé entre les chapitres suivants : Progrès des hommes relativement à la nourriture et à la population ; progrès relativement à la propriété ; origine et progrès du commerce ; progrès dans les mœurs et coutumes ; progrès concernant le sexe féminin ; progrès et effets du luxe. Dans le deuxième livre il est question de l'origine des sociétés, des nationalités, des gouvernements. Le troisième a un caractère purement sociologique : il ne traite que du développement et des progrès des

1) La Peyrère, *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*, 1665.

sociétés et se termine par l'exposé des principes de la raison, de la moralité et de la théologie. Toutefois, notons-le, comme science, l'ethnographie n'existe pas encore : son nom n'est pas créé. Elle est confondue totalement avec l'anthropologie et il ne vient à personne la pensée de l'en dégager ; elle n'apparaît que comme une section spéciale de l'histoire naturelle de l'homme.

Chose très curieuse, la dernière année du XVIIIe siècle vit se fonder, dans un but philosophique, une société au caractère essentiellement ethnographique, mais sans que le nom d'ethnographie y fût prononcé : c'était la Société des observateurs de l'homme. Que son caractère fût tel, il n'est pas permis d'en douter, après la lecture du plan d'études de la société, plan qu'elle exposait en entier dans une « Instruction aux voyageurs » préparée par Baudoin et Levaillant.

Si l'ethnographie n'existe donc pas encore comme science, on voit que depuis longtemps on en possède la notion. Cette notion ira se précisant pendant les quarante dernières années de cette période, à la suite des rapports qui résulteront de l'étude, non plus des races, notion anthropologique, mais des peuples et de leurs institutions ethnographiques. Ce dégagement graduel de l'ethnographie sera l'œuvre, d'une part, des anthropologistes eux-mêmes, d'autre part, des ethnologistes et philologues et finalement des grands voyageurs du XXe siècle.

M. Hamy, l'éminent successeur de M. de Quatrefages à la chaire d'anthropologie du Muséum à Paris, nous disait au cours d'une conversation : qu'on avait perdu cinquante années précieuses, à batailler en faveur ou contre l'unité de l'espèce humaine. Personne ne contestera le bien fondé de l'observation du grand savant français. Toutefois considérer avec Deniker [1] la polémique entre monogénistes et polygénistes comme une discussion scolastique, complètement stérile et sans portée, semble exagéré. Les monogénistes et les polygénistes en cherchant partout, dans tous les domaines, aussi bien dans celui de l'anthropologie pure que dans celui de l'ethnographie, des arguments en leur faveur, firent la lumière sur nombre de points jusque-là restés dans une obscurité relative.

Pendant cette longue et fastidieuse contradiction, on vit enfin le mot *ethnographie* faire son apparition. Ce fut l'historien danois Niebuhr qui en fit usage pour la première fois en l'employant dans le sens de « description des peuples ».

Cette opinion toutefois est contestée : suivant James Hunt, il

1) Deniker, *Les races et les peuples de la Terre*, p. 2. Paris, Reinwald, 1900.

faudrait donner la priorité à Campe. Topinard pense que c'est à ce dernier que Balbi l'a emprunté en 1826 pour remplacer, dit-il, ce que les allemands ont appelé la philologie ethnographique. Ethnologie et ethnographie, ajoute-t-il, ces deux mots ne doivent, rigoureusement parlant, être pris que pour la science qui a pour but de classifier les peuples, et pour celui qui la professe, ἔθνος ne signifie pas autre chose que *peuple*.

L'attention jusque-là concentrée sur les races se transporte donc sur les peuples, ou plutôt ces deux notions jusqu'alors identiques apparurent avec des couleurs tout à fait différentes. Des changements profonds dans le domaine politique eurent une grande influence sur le développement de l'ethnographie. On attribua aux gouvernés le rôle qu'avaient joué jusque-là les gouvernants, on chercha à résoudre les questions de nationalité au Congrès de Vienne et surtout plus tard au Congrès de Londres, et le concept de peuple prit une importance primordiale. Les deux Thierry fondèrent une nouvelle école historique, laquelle cherchait dans les différences nationales l'explication de l'histoire des peuples. Aux causes externes, à l'action de la Providence, ils voulaient substituer les causes internes, les caractères des peuples, les instincts héréditaires et les traditions. La publication de l'*Histoire des Gaulois* attira à son auteur une réponse du grand naturaliste William Edward (1829) qui était un véritable mémoire, et qui précisait encore davantage le concept de race. Cette lettre eut un retentissement tel qu'elle amena, dix ans plus tard, ainsi que l'attestent Topinard et de Quatrefages, la fondation de la société ethnographique de Paris.

En 1808, Frédéric Schlegel commença par son livre sur la langue et la sagesse des Indous cette série de chefs-d'œuvre où brillent entre autres, avec tant d'éclat, les ouvrages de Guill. Schlegel, de Bapp, de Pinkerton, de Guill. de Humboldt, de Klaproth, de Burnouf, d'Abel de Rémusat, de Balbi et de tant d'autres. La découverte de la fameuse parenté des langues aryennes fit penser à la parenté ethnographique des peuples qui les parlent. Les fruits de tous ces travaux furent tels qu'en peu d'années on put donner la classification générale des principales langues de l'humanité. De là à conclure à la filiation, au groupement des populations et des races, il n'y avait qu'un pas. Il fut naturellement franchi. L'anthropologie philologique, nous disons l'ethnographie linguistique, sortit de ces nouvelles études et marcha à pas de géant [1]).

1) De Quatrefages, *Rapport au Musée de l'Instr. publ. sur les progrès de l'anthropologie en France.*

En somme, à leur insu, les linguistes travaillèrent pour l'ethnographie et, ce qui semblera paradoxal, ils firent plus, à cette époque, pour le développement de la nouvelle science que les anthropologistes eux-mêmes, tels que Virey, Bory de Saint-Vincent, Desmoulins et autres. Ainsi Balbi à qui Broca attribue à tort l'invention du concept ethnographique, tout en ne se proposant que l'objectif purement linguistique de la classification des peuples d'après leur langue, arrive à intituler son grand ouvrage : *Atlas ethnographique du globe, ou classification des peuples anciens et modernes d'après leur langue.* Pour Balbi d'ailleurs, l'étude des langues était le seul moyen de remonter à l'origine des nations. Cependant dans cette voie, il allait trop loin et dépassait le but. Il faisait de la langue le seul critérium. Les nations pour Balbi étaient ces peuples qui parlaient une meme langue ou ses divers dialectes, quels que fussent leur religion, civilisation, état politique et la distance qui les séparait. On a réagi plus tard contre ces tendances exagérées [1].

Sur ces entrefaites, Prichard fit paraitre son ouvrage monumental en cinq volumes intitulé *Researches into the physical history of Mankind*, qui, malgré ses dimensions volumineuses, arriva bientot à sa troisième édition. Le premier, il donna sinon une définition de l'ethnographie, du moins un exposé complet de son programme, de ses divisions, de ses rapports avec les autres sciences. « L'ethnologie, dit Prichard, est l'histoire des races humaines et comprend tout ce qui peut etre appris sur leurs origines et leurs relations. Elle est distincte de l'histoire naturelle... Les branches de l'histoire naturelle qui concourent à l'ethnographie sont l'anatomie, la physiologie, la zoologie et la géographie physique. » L'histoire et l'archéologie lui apportent aussi leur concours et par là Prichard entend les sources de renseignements les plus divers : l'histoire proprement dite, les traditions, les inscriptions et surtout la comparaison analytique des langues. L'ethnographie est plus voisine de l'histoire que de la zoologie, parce que l'ethnographie concerne spécialement l'origine des peuples, tandis que l'histoire naturelle concerne l'histoire de l'espèce humaine.

Les renseignements les plus divers sur les peuplades encore inconnues affluaient de toutes parts. Une pléiade d'explorateurs allemands, anglais et francais continuaient l'œuvre du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. Citer tous ces vaillants voyageurs nous est impossible, mais nous ne pouvons passer sous silence des noms comme ceux

1) Razel, *Volkerkunde*, p. 29. Wien. 1899. Bibliographisches Institut ; 2e Aufl.

d'Albadie, de Combes, Lefebure, Gaillard, Caillé, Jacquemont d'Orbigny dont l'*Homme américain* peut être considéré comme un véritable chef-d'œuvre.

A la fin de la deuxième période, l'ethnographie semblait donc constituée. Elle avait trouvé son nom et son but, on avait tracé ses divisions, établi ses rapports avec les autres sciences. Il semblait que de là à se constituer en science propre, il n'y avait qu'un pas. Mais il fut loin d'en être ainsi. Les anthropologistes prétendaient que la science des races humaines ne pouvait être détachée de la science du groupe humain considéré comme espèce, que l'homme étudié dans les races rentrait dans ses attributions tout autant que l'homme étudié dans son ensemble et dans ses ressemblances avec les animaux. On disait que l'horizon de l'anthropologie avait grandi, que l'étude des peuples au point de vue de leur histoire, de leur langue, de leurs coutumes, de leurs institutions et de leur civilisation, se rattachait à l'anthropologie. Les ethnographes à leur tour se défendirent énergiquement : aux anthropologistes, aux médecins, aux anatomistes et aux physiologistes ils abandonnaient volontiers l'histoire de l'homme considéré en tant qu'espèce, ou en tant qu'individu, ils leur abandonnaient l'étude des caractères physiques, physiologistes, anatomiques et pathologiques, mais par contre ils revendiquaient pour leur part, comme leur domaine propre et exclusif, l'étude des peuples et des sociétés.

III. C'est l'ensemble de ces luttes qui fait l'objet de la troisième période de l'histoire de l'ethnographie.

La lettre ou le mémoire de William Edward à Thierry avait amené la création de la première société d'ethnographie. Son but était exclusivement, disait-elle, « l'étude des races humaines d'après les traditions historiques, les langues et les traits physiques et moraux de chaque peuple ». L'instruction générale aux voyageurs qui suivait ses statuts précise davantage encore cet objectif. Elle donnait les indications nécessaires sur la meilleure voie à suivre pour l'obtention des renseignements relatifs à la vie individuelle, familiale et sociologique, aux institutions, aux coutumes, traditions locales, révolutions politiques, religion etc., et se terminait par des considérations non plus ethnographiques, mais ethnologiques : « il faudra, disait-elle, rechercher d'abord quels sont chez un peuple, les souvenirs qu'il a conservés de son origine et de ses affinités avec d'autres peuples, quelles sont les révolutions qu'il a éprouvées dans sa langue et dans ses mœurs ; dans les arts, les

sciences et les richesses, et dans la puissance de son gouvernement par des causes internes ou des invasions étrangères. »

La société eut une heureuse influence. Les membres publièrent des travaux importants parmi lesquels nous citerons ceux relatifs aux races américaines et océaniennes, aux Jebous, aux Parses, aux Sees, aux Gaëls, aux Guanches et aux Peules. Tous ces travaux ont surtout un caractère ethnographique. En général, leurs auteurs ne s'occupent pas ou peu des sciences naturelles, ils traitent exclusivement des peuples, de leur parenté et de leurs coutumes. William Edward allait même plus loin : il prétendait subordonner dans l'ordre d'importance l'anthropologie, la science mère, à l'ethnographie : « L'utilité de l'histoire naturelle de l'homme, disait-il, dans son beau et substantiel mémoire sur les Gaëls, c'est de connaître avec précision l'origine des peuples et de distinguer le caractère moral des races qui forment une nation. »

Dans l'entretemps un événement important s'était passé, événement dont les conséquences ne furent pas immédiatement appréciables, mais qui dans l'avenir devait exercer sur les destinées et les tendances de l'ethnographie, comme d'ailleurs sur toutes les sciences sociales, une influence prépondérante. Nous voulons parler de la publication du *Cours de philosophie positive* de Comte commencé en 1830 et terminé en juillet 1842.

En posant comme loi sa théorie préconçue des trois états, « épine dorsale » (1) de son système, Comte donnait aux recherches ethnographiques le plus vigoureux élan qu'elles pussent recevoir. Faisant de la sociologie la science des phénomènes sociaux, c'est-à-dire intellectuels et moraux, dus à l'influence des générations précédentes et cela dans le dessein d'arriver à la détermination du système suivant lequel la société doit être réorganisée, il attirait du coup l'attention sur des phénomènes primordiaux dont l'étude avait été négligée jusque-là et qui faisaient, en partie, l'objet de l'ethnographie. Proclamant comme un dogme sa théorie de l'évolution, déclarant que partout elle avait été identique, que dans l'espace tous les degrés de civilisation coexistaient sur le globe terrestre, que dans le temps, en les mettant bout à bout, on pouvait reconstituer la chaîne totale du développement universel (2), fatalement la sociologie positiviste conduisait à l'ethnologie comme une thèse à sa démonstration. Seule l'ethnologie pouvait donner au comtisme une base scientifique, une base positive.

1) Stuart Mill, *Comte et le positivisme*. Traduit de l'anglais par Clémenceau, 2e édit., p. 14.

2) *Cours de philosophie positive*, I, 3, 4.

La méthode comparative amenait donc nécessairement l'étude des peuples — notion essentiellement ethnographique — coexistant à un moment donné dans l'espace. Mais par l'emploi exclusif de cette méthode, on courait le risque de tomber dans diverses erreurs. Ainsi on pouvait soit méconnaître la filiation des différents degrés de l'évolution humaine [1]), soit prendre des différences accidentelles, secondaires, provenant de la diversité des races, des milieux ou des gouvernements « pour des phases principales du développement social » [2]). Pour arriver à un résultat scientifique, la première méthode devait être combinée avec la méthode dite historique [3]), et avec l'étude de l'humanité dans le temps.

Deux ans après la publication du *Cours de philosophie positive*, sous l'influence de la société d'ethnologie de Paris, on vit se fonder à Londres en 1844, une deuxième société ethnologique et, quelques années après, une troisième à New-York.

Le mouvement s'étendait partout. Il avait envahi le nouveau monde aussi bien que l'ancien, et plus rien désormais ne pouvait l'arrêter. La révolution de février amena bien, il est vrai, la chute de la société parisienne, mais d'autre part le problème des nationalités qu'on cherchait à résoudre à coups de canons en Italie, en Allemagne et en Hongrie attira davantage l'attention sur la science dont l'objectif était précisément, sinon la solution de ces problèmes, du moins leur étude très sérieuse.

La Société d'ethnographie vint d'ailleurs remplacer avec avantage la Société d'ethnologie. Dans ses premières séances elle s'efforça de donner de l'ethnographie une définition complète embrassant ses notions essentielles. Castaing dans son rapport fit connaître les définitions qui lui avaient été proposées. Nous en citerons quelques-unes, afin de faire voir que l'accord n'était pas encore précisément établi : 1° L'ethnographie est l'histoire naturelle de l'humanité. — 2° Histoire naturelle et philosophique de l'humanité. — 3° Etude de l'homme en société sous les rapports physiques et intellectuels. — 4° Etude de la constitution physique, intellectuelle et morale des différentes nations. — 5° Etude de la constitution physique, intellectuelle, morale et des rapports historiques des races. — 6° Etude des races, des langues, et du degré de civilisation atteint par les diverses races. — 7° Etude de l'humanité, dans le passé et dans le présent, en vue de l'avenir. — 8° Etude physique et intellectuelle

1) *Cours de philosophie positive*, p. 146.
2) *Ibid.*, p. 147.
3) *Ibid.*, p. 150.

de l'humanité. — 9° Etude de l'humanité. — 10° Etude physique, intellectuelle et morale de l'humanité.

Toutefois, tous étaient d'accord au fond, quant au but sinon unique, du moins principal de l'ethnographie. « Voici, disait Labarth dans un article intitulé *Esquisse d'un tableau préparatoire génésiaque pour l'établissement d'un programme scientifique de l'ethnographie*, sa tâche, son but : elle cherche a faire prévaloir partout des idées d'ordre et de justice, d'indépendance nationale et de sage administration : elle attaque les préjugés des races, lesquelles sont toutes égales, au moins virtuellement ; elle s'efforce d'humaniser l'homme, de l'unir à lui-même, malgré les variétés qui le distinguent et qu'elle se garderait bien de détruire, espérant du mélange, du concert de ces différences un accord inattendu et suprême ; elle popularise en s'efforçant autant que possible de les ramener à un type unique ce qui devait être d'un usage commun et universel parmi les hommes, à savoir les moyens d'expression, d'échange et de communication. Enfin, répandant partout les idées de solidarité, de responsabilité, de bonnes mœurs, elle tend à réaliser sur le globe perfectionné et exploite en famille, ainsi que chez les races ou nations qui l'habitent, la vraie liberté et le bonheur »[1].

A la fin de 1860, l'ethnographie était parvenue à se constituer en science propre. Elle avait son nom particulier, son but, ses cadres, ses divisions et sa méthode.

Il ne s'agissait plus de faire de l'histoire et de l'étude des peuples un chapitre ou une section de l'étude de l'humanité. A côté ou au sein de l'anthropologie, qui était l'étude de l'espèce humaine comme l'hippologie est l'étude du cheval et la mammologie celle des mammifères, s'était constituée l'ethnographie ou étude des sociétés humaines et, par conséquent, de l'humanité. La nouvelle science avait ses sociétés, ses corps constitués, ses publications et ses savants. On pouvait affirmer ou nier l'importance de la nouvelle venue, dans la hiérarchie des sciences, en faire la vassale de l'anthropologie, mais on ne pouvait nier son existence.

IV. Pendant la quatrième ou dernière période, l'ethnographie achève de conquérir son indépendance et étend le champ de ses recherches. Les cadres, devenus trop étroits, devront s'élargir. A côté de l'ethnographie proprement dite, purement descriptive, on verra naître l'ethnogénie. Des chaires seront établies dans la plupart des grandes universités des deux mondes. Elle aura des

1) *Les actes de la Société d'ethnographie*, 1re série, t. V, p. 146.

représentants dans les Académies et dans les Instituts, des revues et des journaux dans tous les pays.

Elle achève d'abord de rompre les dernières entraves qui la rattachent à l'anthropologie.

D'une part, l'ethnographie abandonne complètement à l'anthropologie l'étude des caractères somatologiques qu'au principe elle avait voulu se réserver, comme il résulte de la définition que proposaient en général la plupart des ethnographes et que nous avons donnée plus haut. La chose, toutefois, ne se fit pas sans difficulté. Ainsi Claude Bernard, président de la société d'ethnographie, considérait encore l'ethnographie en 1862 comme « l'étude physique, morale et religieuse de l'humanité ».

L'éminent physicien prétendait qu'elle avait dans ses attributions la « connaissance de l'homme en tenant compte de ses trois ordres de facultés : les premières dites végétatives, parce qu'elles lui sont communes avec les végétaux ; les autres animales, parce qu'il les partage avec les animaux ; enfin les facultés psychiques que lui seul possède » (1).

D'autre part, l'anthropologie n'avait pas renoncé tout à fait à ses prétentions ethnographiques. Tout ce qui jette quelque jour sur l'humanité et sur ses divisions sur le globe, écrivait Broca, rentre dans l'anthropologie. « Les peuples sauvages et les nations civilisées, le passé et le présent, l'anatomie, la physique, la géographie et jusqu'aux maladies de l'homme, jusqu'à ses passions et ses productions artistiques, tout l'intéresse. L'anthropologie est comme un point central vers lequel aboutissent des applications empruntées à toutes les connaissances. »

Elle est tout entière dans son but. L'anthropologie est la science de l'homme et de l'humanité, c'est-à-dire d'un groupe zoologique, qui est le premier dans la série des êtres, c'est-à-dire de l'ensemble des peuples et des sociétés.

Mais l'entente devait graduellement se faire. De part et d'autre on comprenait l'importance de la division du travail, et les prétentions ainsi que les rivalités disparurent pour faire place à une entente suffisante.

Le premier Congrès international des sociétés ethnographiques, organisé en 1878 sous le patronage du gouvernement français, permit aux ethnographes de tous les pays de se mieux connaitre et d'avoir une vue d'ensemble des progrès réalisés. Toutefois la définition même de l'ethnographie souleva des discussions ora-

(1) *Mémoires de la Société d'ethnographie*, 1re série, t. VII, p. 284.

geuses. Pas une seule des définitions posées ne put réunir l'unanimité des suffrages, et on se sépara sans avoir pu s'entendre. Ce ne fut que onze ans plus tard, dans un Congrès tenu également à Paris, que les ethnographes furent d'accord pour souscrire à la définition que de Rosny avait fait adopter par la société ethnographique de Paris et nombre d'ethnographes autorisés. « L'ethnographie devenait l'étude de l'évolution intellectuelle des sociétés humaines, tandis que l'anthropologie, qualifiée d'histoire naturelle de l'homme, n'avait à s'occuper que de l'homme individuel et des races d'hommes au point de vue zoologique. » Le président du Congrès, Oppert, l'illustre assyriologue, s'écriait dans son discours de clôture : « L'ethnographie n'est plus aujourd'hui dans la période laborieuse de l'enfantement : bien plus, elle est à l'heure actuelle une science fondée. Elle peut être définie comme la société du mouvement intellectuel des groupes humains établis et constitués en société. »

Dans l'entretemps avait commencé la publication d'une série d'ouvrages purement ethnographiques. Qu'il nous suffise de mentionner au hasard les études remarquables de Tylor, de Morgan, de Lubbock, de M. Lennan, de Sumner, de Letourneau, de Bastien, de Sippert et de Spencer, relatives à la religion, aux institutions sociales des peuples barbares ou sauvages. Tous ces ouvrages sont trop connus de nos lecteurs pour que nous nous attardions à les analyser, ou à mettre leur valeur en évidence. Avec Morgan, dont les théories ont besoin de plus d'une rectification, nous pénétrions dans l'intérieur de la famille iroquoise, comme Fustel de Coulanges nous avait fait pénétrer dans la *gens* grecque et romaine à la suite de son beau livre sur la « Cité antique ». Avec Maine nous voyions se dérouler dans le présent et dans le passé toutes les institutions aryennes. Tylor écrivait son *Histoire de la civilisation*. La lumière se faisait à flots sur les peuples les plus inconnus. On dressait le catalogue de toutes les antiquités, de toutes les religions, de toutes les institutions sociales. On établissait enfin analytiquement la composition de toutes les populations au point de vue ethnographique avec la précision d'un chimiste dosant les éléments des substances composées.

A suivre. THÉOPHILE GOLLIER.

V.

Bref de S. S. Pie X à l'Académie romaine de S. Thomas d'Aquin.

« In praecipuis laudibus Leonis XIII fel. rec. decessoris Nostri, quisque aequus rerum aestimator hoc ponit, quod is adolescentis Cleri studia ordinare convenienter temporibus aggressus, Sancti Thomae Aquinatis disciplinam in primis instaurandam summa contentione curaverit. Etenim novo ingeniorum cursu commotus, quum videret genera quaedam philosophandi ac de gravioribus doctrinis disputandi invalescere, quae catholicae veritati nequaquam congruerent, mature occurrendum periculo censuit, quod inde alumnis sacrorum impenderet ; eo magis quod statam rationem studiorum, Ecclesiae judicio ac saeculorum usu probatam, animadverterat plurifariam ex cupidine recentiora consectandi defecisse. Itaque institutis praeceptisque philosophiae christianae ac theologiae Ducem Magistrumque suum restituit Doctorem Angelicum, cujus divinum ingenium arma elaborasset ad tuendam veritatem multiplicesque errores hac etiam aetate profligandos per quam idonea : siquidem quae, nati ad utilitatem omnium temporum, sancti Patres Doctoresque Ecclesiae tradiderunt principia sapientiae, ea nemo Thomà aptius, colligendo ex eorum scriptis, composuit, nemo luculentius illustravit. — Haudquaquam tamen Pontifex bonas scientiae accessiones, quas hodierna pareret studiorum agitatio, neglexit ; quin imo, ratus clericos non posse digne suum tenere locum, nisi apparatiore quodam doctrinae commeatu instruerentur, idcirco eorum de gravioribus rebus institutionem opportunis eruditionis incrementis ornatam voluit.

« Jamvero ad fovendam, quam Encyclicis litteris *Aeterni Patris* indixerat, instaurationem disciplinae Thomisticae, subinde in Urbe Roma, utpote quae catholico orbi hoc etiam in genere exemplo deberet esse, propriam Academiam instituit, a S. Thoma Aquinate eam nuncupans, cui propositum esset explicare, tueri, propagare doctrinam, praesertim de philosophia, Angelici Doctoris. Academiam ipsam annuis reditibus, qui satis essent ad stabilitatem ejus confirmandam, munificus auxit. Eidem parem, quae ceteris vel Athenaeis vel Lyceis magnis attributa esset, attribuit facultatem promovendi ad doctoris in philosophia gradum suos alumnos, qui emenso studiorum curriculo laudabile scientiae specimen sollemni periculo

dedissent. Denique anno MDCCCXCV, statuta, quae Academiae ad tempus praescripserat, temperando, certas ei leges, quas diutinum experimentum commodas fore suasisset, in perpetuum dixit.

« Ad Nos quod attinet, quando Pontificatus Noster incidit in tempora, traditae a patribus sapientiae inimica fortasse magis, quam unquam antea, omnino oportere ducimus, ut quae Decessor illustris de cultu philosophiae doctrinaeque Thomisticae constituisset, ea religiosissime servanda, atque etiam in spem uberiorum fructuum provehenda curemus. Hujus rei gratià, romanam a Sancto Thoma Academiam, quae in ceteris id genus institutis principem sibi locum jure vindicat, uti peculiari quadam Leonis floruit, similiter Nostrà posthac florere providentia volumus.

« Equidem novimus, ex eo coetu sodales quam diligenter utiliterque in mandata sibi provincia versari consueverint, vel Aquinatis sententiam doctis commentariis illustrando, vel ejus cogitata evolvendo atque ex principiis ipsius nova investigando, vel eiusdem trutinà pensando recentiorum placita philosophorum ; proptereaque gratulamur eis libenter, quod germanas philosophiae progressiones non mediocriter adjuvent. Verum ne nobilissimae contentioni diuturnitas remissionem afferat, magnopere cupimus, ut voce et auctoritate Nostra spiritus sumant etiam alacriores, ac tamquam renovatis auspiciis in propositum incumbant. Quae tamen cohortatio non ad hos tantummodo spectet, sed pertineat, uti debet, ad omnes, quicumque in catholicis orbis terrarum scholis philosophiam tradunt ; nimirum curae habeant, a via et ratione Aquinatis nunquam discedere, in eamdemque quotidie studiosius insistant. Vehementer autem universis auctores sumus, ut sollertiam laboresque suos conferant maxime ad coercendam pro virili parte communem illam rationis fideique pestem, quae longe lateque serpit : *neo-rationalismum* dicimus, cujus ne perniciosos afflatus sacra praesertim juventus vel minimum sentiat, omni ope atque opera providendum est.

« Ceterum statuta, bona, privilegia, jura quae decessor Noster Academiae romanae a Sancto Thoma dedit et attribuit, ea Nos omnia et singula rata et firma esse volumus et jubemus : contrariis non obstantibus quibuscumque.

« Datum Romae apud S. Petrum sub annulo Piscatoris die XIII mensis Januarii, festo S. Raymundi de Peñafort, an. MDCCCCIV, Pontificatus Nostri anno primo.

« ALOIS. CARD. MACCHI. »

« Parmi les principales gloires de Léon XIII, notre prédécesseur d'heureuse mémoire, tout esprit juste comptera sans doute le zèle

extrême avec lequel, voulant organiser les études du jeune clergé conformément aux exigences de notre temps, il s'attacha avant tout à remettre en honneur la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Ému, en effet, par la tendance nouvelle des esprits, et voyant s'accréditer certaines philosophies et certaines idées sur les sujets les plus graves qui ne s'accordaient point avec la vérité catholique, il jugea qu'il n'était que temps de prémunir contre un tel danger la jeunesse sacrée, d'autant plus qu'il avait remarqué, en diverses circonstances, que volontiers, par un amour condamnable de la nouveauté, l'on abandonnait cette manière d'enseigner et d'apprendre, consacrée par les suffrages de l'Église et la pratique des siècles. C'est pourquoi, par ses institutions et par ses prescriptions, il rendit à la philosophie chrétienne et à la théologie son Guide et son Maître, le Docteur angélique, dont le divin génie avait fabriqué des armes merveilleusement adaptées à la défense de la vérité et à la réfutation des erreurs, même de notre temps : car, ces principes de sagesse que les Pères et les Docteurs de l'Église, destinés au bien de tous les temps, nous avaient transmis, personne, mieux que saint Thomas, les puisant dans leurs ouvrages, ne les a disposés selon l'ordre qui leur convient, personne ne les a placés en une plus belle lumière. — Le Pontife toutefois s'était bien gardé de négliger les progrès dument constatés de la science contemporaine ; bien plus, persuadé que les clercs ne peuvent occuper dignement leur place, s'ils n'ont une riche provision de connaissances, il voulut que chez eux le charme d'une érudition discrète vînt s'ajouter à la gravité de la doctrine.

« Or, pour encourager cette restauration de la philosophie thomiste, sur laquelle son Encyclique *Aeterni Patris* avait attiré l'attention, il érigea à Rome une Académie spéciale, afin que dans ces études aussi la ville éternelle servît d'exemple au monde catholique ; et cette Académie qu'il appela du nom de Saint Thomas reçut pour mission d'expliquer, de conserver, de propager la doctrine du Docteur angélique, principalement en philosophie. Et dans sa munificence, il dota l'Académie de revenus suffisants pour assurer sa stabilité. A l'instar des autres grands Collèges et Lycées, il lui accorda le pouvoir de décerner le grade de docteur en philosophie à ceux de ses élèves qui, au terme du cycle des études, auraient, dans une épreuve solennelle, fourni la preuve de leur savoir. Enfin, en 1895, organisant les statuts provisoires qu'il avait donnés, il lui dicta des lois définitives, dont une longue expérience avait garanti l'opportunité.

« Quant à Nous, parce que Notre Pontificat tombe en un temps

hostile, plus qu'il n'en fut jamais, à la sagesse qui nous est venue des Pères, nous estimons qu'il est de toute nécessité que ce que notre illustre Prédécesseur a établi concernant le culte de la philosophie et de la doctrine Thomiste, soit respecté le plus religieusement, et que même nous prenions soin d'y ajouter encore, dans l'espérance de fruits plus abondants. C'est pourquoi Nous voulons que cette Académie Romaine de Saint Thomas, la première de droit entre toutes les Académies semblables, comme elle a prospéré par la sollicitude spéciale de Léon, prospère aussi par la Nôtre.

« Nous savons en effet, avec quel soin et avec quel profit les membres de cette association ont coutume de s'acquitter de la mission qui leur a été confiée, soit en consacrant de savants commentaires à la doctrine du docteur d'Aquin, soit en développant ses théories et en abordant à l'aide de ses principes des domaines nouveaux, soit en appréciant d'après ces mêmes principes les idées des contemporains. C'est pourquoi nous leur adressons volontiers nos félicitations pour le progrès considérable et vrai qui en est résulté pour la philosophie. Cependant dans la crainte que le temps ne vienne affaiblir de si généreux efforts, nous souhaitons grandement que notre appel et notre invitation leur inspirent plus d'énergie et qu'ils se remettent à la tâche sous de nouveaux auspices. Que cette exhortation ne soit pas seulement pour les Académiciens, mais qu'elle aille à tous ceux qui, où que ce soit dans l'univers catholique, enseignent la philosophie : c'est-à-dire que tous aient grand soin de ne s'écarter jamais de la voie et de la manière du génie d'Aquin, et s'y attachent chaque jour avec plus d'ardeur. A tous nous recommandons fortement d'employer ce qu'ils ont de talent et d'activité à repousser cette peste tout ensemble de la raison et de la foi, qui se glisse de toutes parts, nous voulons dire le néo-rationalisme, dont il faut empêcher surtout, à tout prix, que le souffle pernicieux vienne seulement effleurer la jeunesse du Sanctuaire.

« Au demeurant, nous voulons et ordonnons approuver et confirmer, en général et en particulier, les statuts, les biens, les privilèges et les droits que notre prédécesseur a donnés et conférés à l'Académie de S. Thomas d'Aquin, sans préjudice des dispositions contraires.

« Donné à Rome a Saint-Pierre sous l'anneau du Pêcheur le 23 janvier, fête de S. Raimond de Pennafort, l'an 1904, de notre Pontificat le premier.

« ALOIS CARD. MACCHI. »

Comptes-rendus.

R. Worms, *Précis de philosophie*. — Paris, Hachette, 1905.

Ce *Précis de philosophie* est, dans sa majeure partie, un résumé fidèle des *Leçons de philosophie* de M. Rabier. M. Worms les complète en empruntant à l'enseignement oral de son ancien professeur les thèses principales de la métaphysique et de la morale. Le résumé est ainsi le complément de l'œuvre originale : il permet d'apprécier l'ensemble du système philosophique que M. Rabier indique trop vaguement dans les deux premiers volumes auxquels il a limité la publication de son cours. M. Worms conserve au cours de M. Rabier la clarté remarquable et l'aisance de style que l'Académie française a sans doute voulu reconnaître en couronnant l'un des deux volumes. A ce point de vue, l'œuvre du maître et le résumé du disciple constituent de vrais modèles de manuel.

Le résumé comprend quatre parties. Nous ne dirons rien des deux premières, consacrées à la psychologie et à la logique : elles reproduisent, en les réduisant, les principales pages des *Leçons de philosophie*. La troisième partie comprend la métaphysique. Celle-ci se définit la synthèse de toutes les sciences, elle réunit les conclusions générales des sciences particulières sous une loi unique. Selon l'auteur, cette loi suprême est l'évolution ; — en quoi il s'inspire manifestement de H. Spencer. La cosmologie est dynamiste : « tout dans la nature est animé, spirituel » ; cette thèse s'édifie sur le fait que notre corps agit sur l'âme, chose inexplicable si le corps et l'âme ne sont pas homogènes, esprits tous deux : or tous les corps sont de la même nature que le nôtre ; donc ils sont tous spirituels. A côté des théories que l'auteur examine, il eût pu intercaler celle de l'hylémorphisme, elle lui aurait sans doute fait découvrir une solution non moins satisfaisante du dualisme de l'être humain et ne l'aurait pas acculé à un ultraspiritualisme qu'il ne peut se retenir de qualifier de « hardi ». En psychologie rationnelle, la vie devrait s'expliquer par ce fait que les minéraux se modifièrent et se compliquèrent peu à peu sous l'influence d'actions chimiques, jusqu'à ce qu'un jour une action chimique plus complexe que les autres

y fit jaillir la vie rudimentaire du protoplasma. L'auteur reconnait ingénument que « le secret de cette action chimique plus complexe nous échappe »: c'est là, il faut l'avouer, une solution peu lumineuse du problème de l'origine de la vie, et qui omet de définir la nature propre à l'être vivant. La théodicée n'a pas un meilleur sort : sur la cause première, rien d'affirmatif : « La cause suprême de l'univers ne pourra être connue que lorsque tous les faits qui composent cet univers seront eux-mêmes connus. Les synthèses actuelles sont prématurées, mais cela ne doit nullement nous empêcher d'espérer que, par le progrès de la science, une synthèse définitive sera possible un jour, pour résoudre le mystérieux problème de la cause première. » Autant remettre à bien tard, ou mieux écarter à jamais l'étude de la théodicée. Ne faut-il pas plutôt penser que la cause première est transcendante au monde, et que c'est dans cette transcendance, et non dans la perfection de l'univers, que l'on peut découvrir quelque chose de la nature et des perfections divines ?

En morale, la quatrième partie, l'auteur enseigne que l'homme a pour fin de développer la perfection de l'univers ; en conséquence, il n'y a pas de sanction éternelle en dehors de ce monde créé : « Ce que l'homme de bien a ajouté à la perfection de l'univers ne saurait disparaître. Ses pensées continueront à vivre et elles iront animer dans les générations suivantes d'autres gens de bien »... Voilà sa récompense éternelle. Quand on songe au peu de temps que survit le souvenir de ceux qui meurent, et au petit nombre de ceux dont les œuvres obtiennent les hommages de la postérité, à l'oubli dans lequel on ensevelit tant d'humbles dévouements, à l'insuccès de tant de généreuses et louables entreprises, on ne peut manquer de trouver bien futile et injuste une sanction au mérite individuel qui se réduirait à une gloire aussi vaine, à une influence aussi problématique.

« La philosophie, dit M. Worms au début de l'ouvrage, étudie les problèmes dont la solution importe le plus à tout homme ; elle essaie de répondre à cette suprême question que chacun de nous à une heure de sa vie en vient à se poser : Que suis-je ? Qu'ai-je à faire dans le monde? Quelle est mon origine et ma destinée ? » Les questions sont nettes. Nous venons d'exposer les réponses : on peut se demander si le lecteur, si l'auteur lui-même, ne trouvera pas ces réponses peu dignes de l'importance des questions. Qu'il s'agisse de la nature du monde et de notre être ; de leur origine et de leur cause première et de leur fin ultime, partout on se heurte à l'ignorance, au doute, à l'insuffisant et à l'indécis. L'auteur, avec

une sincérité à laquelle il faut rendre hommage, le fait remarquer. Or, est-ce là ce qu'il faut attendre d'un *Précis de philosophie?* Mais il ne pouvait en être autrement ; le vague et le manque d'unité sont le propre de tout éclectisme. En vérité, les doctrines du cours de philosophie de M. Rabier, exposées dans le résumé de M. Worms, ont moins de valeur que les deux auteurs n'ont mis de talent à les exposer.

G. Simons.

Dr R. Schweitzer, *Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetze liegenden Schöpferbeweis.* Köln, Bachem, 1902.

L'auteur expose dans ce travail la théorie de Clausius : l'entropie de l'univers tend vers un maximum. Si la transformation de l'énergie potentielle en chaleur continue dans l'univers, un jour viendra où toute l'énergie se sera transformée en chaleur ; la température deviendra uniforme, l'univers entrera dans un état de repos définitif.

Puisque l'entropie doit arriver un jour à un maximum, elle a eu dans le passé un minimum, point de départ du développement cosmique. De ce qu'un jour le cosmos doit mourir, on conclut qu'il a dû commencer : l'entropie fournirait une preuve scientifique de l'action de Dieu.

Sans doute, la loi de l'entropie ne peut guère être mise en discussion : les faits allégués sont scientifiquement exacts, mais la conclusion que l'on en tire ne dépasse-t-elle pas les prémisses ? De ce que, d'après les prévisions de la science moderne, à l'état actuel de l'univers doive succéder un état d'immobilité, il est permis de conclure que cet état a eu un commencement ; mais cela ne prouve point que l'existence même de l'univers soit liée à cet état particulier et a dû commencer avec lui. La *matière* indestructible ne peut-elle pas avoir été soumise dans un éternel passé à une infinité d'états successifs, précurseurs de l'état présent ? De plus, l'immobilité absolue ne se produira que si le réservoir d'énergie est tenu pour limité ; mais s'il existe une multitude infinie de planètes — et est-il absurde de l'admettre ? — pouvant donner lieu à la transformation de l'énergie potentielle en chaleur, alors l'entropie peut augmenter sans cesse ; et il y aura toujours une quantité infinie d'énergie en réserve, car l'infini ne s'épuise point. La loi de l'entropie ne prouve donc point que le monde soit éternel ni dans le passé, ni dans le futur, et par conséquent cette loi ne peut fournir un argument décisif en faveur de la création. Que le monde soit éternel ou non, c'est sa contingence qui nécessite l'existence d'une

cause première créatrice : celle-ci a appelé l'univers à la vie ou dans le temps, ou de toute éternité.

Nous ne pouvons prouver par la raison que le monde n'est pas éternel, mais il y a encore moins d'arguments pour prouver qu'il le soit de fait, et dès lors jamais la science ne trouvera d'objection à faire valoir à cet enseignement de la Révélation, que le monde a commencé et qu'il finira. Ce point de vue, le Dr Schweitzer l'a très bien mis en lumière : on ne peut donc être athée pour des motifs d'ordre scientifique.

C. B.

Dr ANTON SEITZ, *Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus*. Köln, Bachem, 1902.

Pour prouver que l'homme est libre, l'auteur apporte trois arguments : l'argument moral, l'argument psychologique ou de conscience, enfin ce qu'il appelle l'argument métaphysique, où il prouve qu'à moins de recourir à une série infinie de causes se déterminant l'une l'autre — ce qui serait absurde — il faut nécessairement admettre l'existence de causes libres. Il combat ensuite les thèses adverses : le *Motivendeterminismus* et le *Charakterdeterminismus*. S'il était vrai, dit l'auteur, que le motif le plus fort doive toujours l'emporter, nous n'aurions pas à soutenir ces luttes parfois si violentes contre les passions ; et si, comme le prétend Wundt, notre caractère n'était qu'un produit du vouloir général (*Gesamtwillen*), déterminé par des traditions de famille, de race ou de religion, alors on ne constaterait pas le flux et le reflux des idées et des institutions. On a voulu établir ce déterminisme en recourant à la statistique morale : outre que la constance n'est pas absolue, ce qui est contraire au déterminisme mécanique, et que la constance relative se concilie parfaitement avec l'indéterminisme relatif, Wundt lui-même reconnaît que ce n'est pas dans le domaine moral que le déterminisme trouvera ses arguments.

L'auteur rencontre ensuite la théorie de ceux qui identifient la volonté avec l'intelligence et appliquent aux deux les lois nécessaires de la logique. Enfin une analyse de l'activité de la volonté met encore mieux en lumière la thèse de l'auteur.

Ce qui frappe dans ce travail, c'est l'exactitude avec laquelle l'auteur fait la part du vrai et du faux, ainsi que la précision des définitions et des exposés. C'est là un point de la plus haute importance dans une question où tant d'équivoques sont possibles. Nous ne voulons ajouter qu'une remarque : on doit regretter que l'auteur

ne consacre pas plus de développements à la réfutation de l'objection tirée de la loi de la conservation de l'énergie. Il aurait dû mieux faire voir comment notre activité est sous la dépendance de la causalité finale, exercée par les facultés spirituelles, sans que la loi de la constance de l'énergie soit mise en péril. Nous signalons à l'auteur les articles que Mgr Mercier a consacrés, dans la *Revue Catholique* de 1884, à la solution de cette objection.

C. B.

GAZAGNOL (Prof. Germain), *Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich*. In-12, 450 S. — München, Schuh, 1905.

A propos du Congrès scientifique international tenu à Munich en 1900, « deux congressistes » écrivaient dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1900, p. 516 sq.) : « L'impression se dégage que l'érudition méthodique, soignée, scrupuleuse est en honneur dans les ateliers où s'élabore la science des catholiques allemands. Mais on classifie, on met de l'ordre, bien plus qu'on n'étudie les rapports nouveaux des sciences entre elles. Il y a de la pérennité dans l'air. En France, notre philosophie, notre apologétique, notre critique sont en un travail incessant, qui retentit jusque dans les profondeurs de la théologie : on ne s'en douterait pas chez les catholiques allemands. Si nous exceptons des hommes comme Schell, commune est la timidité dans le maniement des plus hautes prémisses de la vie intellectuelle et théologique. *Cum negantibus principia non est disputandum*, est la devise des plus solides esprits. En France, au contraire, la discussion est précisément instituée avec les adversaires qui nient nos principes, et de là une orientation plus avancée, peut-être plus périlleuse, sûrement plus actuelle. »

Comme pour démentir cette appréciation, l'année suivante de longues controverses (sur lesquelles M. le professeur A. Koch a publié dans la *Renaissance* de janvier 1905 une revue générale complète) s'ouvraient chez les catholiques allemands au sujet de la théologie morale. De son côté, M. l'abbé Gazagnol, professeur à Albi, entreprit — et il faut l'en féliciter — la tâche originale et ardue (l'auteur est français) d'*exposer* en langue allemande *le récent mouvement catholique en France*. Nous disons : exposer, parce qu'il n'a voulu écrire « ni une apologie, ni une critique » : il offre seulement les documents les plus importants que ce mouvement a suscités.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. La première étudie d'abord « la question théologique en général », c'est-à-dire la méthode de

la théologie telle que Mgr Mignot, archevêque d'Albi, l'a développée dans son discours du 15 novembre 1901, à la rentrée des Facultés catholiques de Toulouse. Sous le titre : « la question théologique en particulier », sont ensuite exposés d'après les *Lettres* de leurs éminents auteurs, les nouveaux programmes d'études que Mgr Le Camus, évêque de la Rochelle et Mgr Latty, évêque de Châlons, ont introduits en 1901 et 1902 dans leurs Grands Séminaires.

Plus étendue que toutes les autres, est la seconde partie qui traite de la question biblique.

Suit la question philosophique. Dans un aperçu sur la position présente du problème et conséquemment sur son évolution historique, l'auteur utilise avec M. l'abbé Mano (*Revue du Clergé français*, 1er mars 1902) plusieurs écrits de M. Brunschwieg et de M. Blondel ; il reproduit le discours de M. l'abbé Birot, vicaire général d'Albi, sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin (*Le Mouvement religieux*, pp. 67-100, Paris, 1902). Un chapitre est réservé à la philosophie moderne « en tant qu'elle poursuit un but apologétique » ou à la philosophie de l'immanence. On sait que la lettre de M. Blondel « sur les exigences de la pensée contemporaine et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux » (*Annales de philosophie chrétienne*, 1896), a mis cette question à l'ordre du jour. M. Gazagnol nous fait connaître la position nouvelle ainsi que les vues apparentées de M. Fonsegrive (*Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris 1899), telle que l'exposent et l'apprécient M. l'abbé Birot, Mgr Mignot (*Lettre au clergé de son diocèse sur les études ecclésiastiques : la philosophie*) et Mgr Latty.

Enfin, dans la dernière partie, l'auteur sort du domaine scientifique pour s'occuper du « *Kulturkampf* français ». Il reproduit plusieurs documents relatifs à la question des congrégations et, sous le titre : les devoirs fondamentaux des catholiques français à l'heure présente, le discours fait par M. l'abbé Birot « sur l'amour de son pays et de son temps » (*Le mouvement religieux*, pp. 559-560) au Congrès sacerdotal de Bourges.

Comme on le voit, cet ouvrage est moins une histoire qu'une collection de documents dans laquelle sont résumés ou traduits *in extenso* les programmes, les discours et les études de plusieurs personnalités remarquables, avant tout de Mgr Mignot, « l'âme du présent mouvement intellectuel et social », dont le portrait figure en tête du livre. Nous regrettons, cependant, que l'auteur n'ait pas élargi son cadre. La lettre de Mgr Latty *aux élèves de son Grand Séminaire* (1900), celle de Mgr Le Camus *sur la formation ecclésiastique de ses séminaristes* (1902) méritaient d'être signalées.

Puis, si « les séminaires ne peuvent donner une culture scientifique complète, même dans les sciences ecclésiastiques seules » (LAGRANGE, *la méthode historique*, p. 9), il convenait de signaler l'esprit et les méthodes représentés dans le haut enseignement français, par exemple, par Mgr Battifol à l'Institut de Toulouse et dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, ou par le P. Lagrange à l'Ecole de Jérusalem et dans la *Revue biblique*.

Quoi qu'il en soit de ces lacunes, il n'existe pas jusqu'à présent d'ouvrage qui réunisse autant de documents sur le mouvement progressiste parfois, téméraire souvent, qui s'est produit ces dernières années chez les catholiques français.

F. MARTIN.

J. TH. BEYSENS, *Ontologie of Algemeene Metaphysica*. In-8°, 520 pages. — Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1904.

Nous sommes heureux de présenter au public français de la *Revue Néo-Scolastique* cet ouvrage par lequel M. l'abbé Beysens, professeur au Grand Séminaire de Warmond (diocèse de Haarlem, Hollande) continue sa publication d'un Cours de Philosophie. La Logique et la Critériologie précédemment parues ont été analysées ici même par M. F. Van Cauwelaert [1].

De prime abord, — et la question de langue mise à part — ce nouvel ouvrage ne se distingue en rien des nombreux traités similaires. L'Être en général, le contenu du concept, sa division, ses éléments, etc., ses propriétés transcendantales ; les principaux modes d'etre, la substance, l'accident, et une étude détaillée de chaque accident, — telle est bien la charpente qui soutient dans la plupart des ontologies, les problèmes ressortissant à la métaphysique générale. Avant de relever les traits qui donnent au nouvel ouvrage de M. Beysens sa physionomie spéciale, nous nous permettons de soumettre au savant auteur les quelques remarques qui suivent.

Une première observation porte sur ses citations. Ne pourrait-il pas les multiplier au bas des pages, et les rendre à la fois plus rares et plus concises dans le milieu du texte? Celles qu'il y a introduites sont en général bien choisies. Néanmoins leur enchevêtrement et la longueur de certaines d'entre elles (v. gr. p. 248 et p. 251) risquent de produire sur l'esprit du lecteur l'impression toujours fâcheuse d'encombrement et de remplissage. Parfois aussi certaines autorités sont invoquées sans référence (v. gr. saint Augustin p. 77, Ribot

(1) *Revue Néo-Scolastique*, août 1903, p. 326.

p. 129, Liberatore et Gaudry p. 147) ; mais le cas étant extrêmement rare, il n'y a pas lieu d'insister sur le mauvais effet qu'il produirait s'il devenait plus fréquent [1].

Si nous examinons l'ouvrage plus à fond, une autre constatation s'impose. Dans certains problèmes très controversés (v. gr. : Nature de la distinction, *in creatis*, entre l'essence et l'existence) l'auteur, sans se prononcer lui-même, se contente de fixer avec clarté le point précis du débat et de donner avec concision le pour et le contre des diverses solutions. Nous apprécions sa prudence et surtout l'esprit de conciliation qui l'anime. Mais dans les questions de doctrine l'auteur procède peut-être un peu trop par voie d'affirmation, pas assez par voie de démonstration. C'est le professeur qui expose, qui développe, qui conclut : ce n'est pas toujours le philosophe qui raisonne, qui justifie, qui *démontre* ses affirmations. Et pourtant, M. Beysens n'est pas seulement un professeur de philosophie ; c'est un philosophe. Il en a toutes les qualités, l'originalité, la finesse d'observation, la justesse dans la déduction. Il ne démontre pas toujours, mais quand il démontre, il le fait pour tout de bon, avec vigueur et solidité. Toutefois même alors son argumentation est trop voilée, nous allions dire trop délayée ; elle ne se rapproche presque jamais de la forme sévère mais souveraine du syllogisme. Sans doute, il ne faut pas en abuser ; mais ne serait-il pas bon de condenser les grandes preuves, les objections particulièrement spécieuses, dans quelques syllogismes qui les mettraient en relief et les graveraient à tout jamais dans la mémoire ? Nulle part l'abus possible ne doit faire renoncer à l'usage légitime. Et il nous semble que la composition d'un traité d'ontologie est l'occasion, ou jamais, d'user d'un procédé qui a été bien calomnié, mais dont l'exclusion trop systématique peut priver d'un surcroît de nerf et de valeur une œuvre du reste sérieuse.

Il nous semble que la question des premiers principes n'a pas été traitée avec l'ampleur due à son importance. — A propos du principe de l'individuation dans les êtres corporels, M. Beysens a-t-il eu raison d'adopter la solution que l'on formule dans les mots bien connus : *Materia signata quantitate ?* Dans un corps, la détermination de la matière, la *quantification* est-elle la cause formelle, le principe constitutif de son individuation, ou bien n'en est-elle

(1) Quant aux références elles-mêmes, elles sont données tantôt dans le texte (v. gr. pp. 56, 81, 108, 138), tantôt au bas des pages. Il est préférable de généraliser cette deuxième manière. Elle est plus conforme aux habitudes du livre moderne et la plupart des lecteurs lui trouvent l'avantage d'une plus grande netteté et d'une plus grande commodité.

que le signe, l'indice révélateur? Malgré les explications du savant professeur et les autorités qu'il pourrait invoquer à l'appui de son sentiment, la question n'est pas résolue pour nous. — Le temps et l'espace ont incontestablement un élément rationnel, mais peut-on leur attribuer un élément rationnel pur (*zuiver ideëel element*, p. 104)? Nous ne le croyons pas. Et les conclusions auxquelles arrive l'auteur quand il en traite *ex professo* [1]) montrent bien que lui aussi ne leur reconnaît qu'un élément rationnel mixte : *Ens rationis*, disaient nos anciens scolastiques : mais ils ajoutaient de suite : *cum fundamento in re*. — Enfin — et ce sera notre dernière remarque — l'auteur en traitant du Beau, ne dit rien de l'Art ni de la question si débattue de ses rapports avec la Morale. Peut-être a-t-il craint d'empiéter sur le domaine de l'Ethique, et, dans ce cas, la raison n'est pas mauvaise. Mais une autre lacune s'explique plus difficilement. Il passe absolument sous silence l'opposé du Beau, le Laid, le Vilain. Nous savons que jusqu'ici c'était d'usage. La question est de savoir si cet usage est naturel et logique. Nous ne le croyons pas. Tous les auteurs de métaphysique générale — et M. Beysens avec eux — étudient la Pluralité après l'Unité ; la Fausseté après la Vérité ; le Mal après le Bien. Rien de mieux que ce procédé par contraste. Mais la raison qui le justifie, pour les trois grandes propriétés transcendantales, le réclame également pour leur appendice obligé : le Beau. C'est une lacune à combler.

Après ces observations d'importance très inégale, il nous reste à rendre hommage aux qualités de fond et de forme qui nous ont frappé dans cette nouvelle *Ontologie*. Car nous faisons un compte-rendu, non une critique ni un éloge. Et si M. Beysens nous en voudrait certainement si nous avions passé sous silence ce qui dans son ouvrage nous semble susceptible d'amélioration, les lecteurs de la *Revue* seraient encore mieux en droit de se plaindre si nous leur cachions le mérite d'une publication qui forme une contribution sérieuse au mouvement néo-scolastique.

La doctrine nous a paru partout d'une sûreté irréprochable. Si elle ne semble pas puisée toujours aux sources elles-mêmes, elle en dérive par des canaux très autorisés. Et, en métaphysique, c'est un avantage, non une infériorité, à la condition toutefois — et c'est bien le cas pour l'*Ontologie* de M. Beysens — que la documentation soit sérieuse et bien choisie. Au surplus, elle est variée. Comme de droit, l'auteur s'autorise habituellement de la doctrine de saint Thomas d'Aquin et de ses meilleurs interprètes actuels. Toutefois il

1) Chap. 7 et 8.

sait, à l'occasion, se renseigner auprès de philosophes qui n'appartiennent pas à l'école : Ribot, Spencer, Taine, Lachelier, Fonsegrive, Wundt, Paulsen, Naville.

Mais tout en s'inspirant, M. Beysens a marqué son ouvrage d'un double caractère qui était moins apparent dans sa Logique et sa Critériologie. Il est personnel, et il est très actuel. A ce point de vue, nous avons aimé la manière dont il établit l'utilité toujours grande de la théorie de l'acte et de la puissance (p. 47 seq.) et de celle des facultés (p. 159 seq). Mais nous devons une mention très spéciale à la façon maîtresse dont il a traité des causes et de la causalité. L'étude qu'il leur consacre remplit à elle seule quatre-vingts pages des trois cent vingt que compte l'ouvrage entier ; elle est intéressante, très substantielle, et parfaitement adaptée aux conditions actuelles de la lutte qui se livre sur un sujet d'une importance si capitale.

A ces qualités qui atteignent le fond vient s'ajouter un grand don de clarté et de précision. La position des questions (v. gr. p. 54, distinction *in creatis* entre l'essence et l'existence : p. 158, distinction entre une nature et ses facultés, etc.) — l'indication des nuances entre les idées (v. gr. p. 191 seq. différence entre cause, occasion, condition, circonstance ; p. 228, entre théorie mécaniciste et mécanique) — l'explication des axiomes (v. gr. p. 227, *Operari sequitur esse* ; p. 179, justification très claire, quoique dans une simple note, de l'axiome scolastique : *Actio est in passo*) — l'emploi d'exemples bien choisis (qu'on se reporte par ex. aux endroits où l'auteur explique le mal, p. 88 seq.; la réalité objective des qualités actives, p. 154 seq. ; la genèse du concept de causalité, p. 196 seq., etc.) — bref, tout dénote que dans la personne de M. Beysens le professeur expérimenté s'entend à merveille avec le philosophe rompu aux abstractions.

Le style lui-même est aisé et coulant. Cet éloge n'est certainement pas banal, quand il est mérité par un traité d'ontologie. Mais il doit être d'autant mieux apprécié que l'auteur avait à surmonter des difficultés spéciales. Il écrit dans une langue encore peu pliée aux exigences des spéculations métaphysiques.

Car c'est en hollandais, non en latin, que M. Beysens édite son cours de philosophie. Professeur, homme du métier, et probablement convaincu par les mêmes raisons qui furent exposées naguère dans cette *Revue* [1]) et dans la remarquable *Introduction à la Philo-*

1) *Revue Néo-Scolastique*, février 190. : Un problème à résoudre, p. 24.

sophie néo-scolastique de M. le professeur De Wulf [1]), M. Beysens éprouve lui aussi la préoccupation constante de mettre au service de la philosophie scolastique les précieuses qualités de nos langues nationales, sans la priver des incomparables services que lui a rendus et que continuera à lui rendre l'usage raisonnable du latin.

Puissent les philosophes chrétiens d'autres pays imiter l'exemple de leur collègue de la Hollande, et réussir comme lui à faciliter l'étude des doctrines scolastiques sans leur rien faire perdre de leur profondeur et de leur sûreté !

Quant à M. Beysens lui-même, c'est avec bonheur et non sans quelque fierté patriotique que nous le voyons prendre rang parmi les meilleurs ouvriers du mouvement de restauration de la philosophie chrétienne. Et nous faisons des vœux bien sincères pour que les ouvrages du savant professeur de Warmond deviennent dans la petite mais docte Hollande, ce que le Cours de Mgr Mercier est devenu dans les pays de langue française : — le *modèle* des œuvres similaires où l'amour éclairé de l'antiquité va vraiment de pair avec l'esprit de véritable progrès, — le *type* sur lequel devront se régler tous ceux qui voudront réaliser dans leurs productions philosophiques la suggestive devise que l'Encyclique *Aeterni Patris* a fournie à la philosophie néo-scolastique : *Vetera novis augere et perficere.*

Hubert Meuffels.

Fritz Medicus, *Die beiden Prinzipien der sittlichen Beurteilung.* — Halle a. S., Max Niemeyer, 1902 ; pp. 24.

L'auteur ne peut pas se rallier au relativisme absolu, que bon nombre de philosophes modernes ont introduit en morale. Le moraliste n'est pas un historien et un observateur annotant et cataloguant, avec l'indifférence d'un astronome, les manifestations variables de la conduite humaine. Le moraliste approuve ou désapprouve, il juge la valeur d'un acte moral d'après des principes absolus. Ces principes, d'après l'auteur, sont au nombre de deux : l'un sert à évaluer la moralité subjective de l'individu, l'autre juge la bonté de l'acte en lui-même, abstraction faite des conditions qui ont déterminé le sujet à le poser.

Au point de vue de la valeur personnelle de l'agent, l'acte est chose indifférente ; si l'individu agit d'après sa conviction ; s'il fait ce qu'en conscience il croit être son devoir, sa conduite est irréprochable. La norme de la moralité objective s'inquiète moins

1) Deuxième partie, chap. I, § 11 : *L'appareil pédagogique.*

de la conduite d'un homme ou d'une époque, que de leurs conceptions morales elles-mêmes ; elle ne juge pas les personnes, mais leurs idées. Or, quel peut être ce critère de la moralité objective, impersonnelle ? Il se résume dans la théorie de l'autonomie, non point dans cette autonomie qui serait l'indépendance absolue de chaque homme et aboutirait au subjectivisme moral absolu, mais dans l'autonomie du vouloir rationnel et la suprématie absolue de la raison sur les appétits inférieurs. De fait, il ne nous est donné jusqu'ici que des réalisations partielles de cette moralité absolue ; cependant l'extension à tous nos actes de cette indépendance complète, est le but idéal vers lequel l'homme doit tendre.

Fritz Medicus est un disciple de Kant, et dans sa théorie de l'autonomie il se réclame du maître et de Fichte, qu'il appelle le plus grand des successeurs de Kant. Retenons toutefois cet aveu significatif : « Je dois à peine ajouter, que l'explication que je viens de faire de l'idée d'autonomie objective se donne pour une interprétation *historiquement* correcte de l'enseignement de Kant et de Fichte ; elle ne veut être qu'une interprétation correcte au point de vue du système, telle que la théorie de la conscience morale absolue universelle, défendue en principe par Kant et Fichte, la réclame » (p. 16). Or, le système de Kant renferme des contradictions intrinsèques manifestes, et la plupart des disciples de Kant doivent corriger son système pour le rendre cohérent.

V. C.

C. Stumpf, *Leib und Seele. — Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie.* Zwei Reden. 2e Aufl. 1905. — Leipzig, J. A. Barth.

Le premier discours fut tenu à Munich en 1896, à l'ouverture du Congrès international de Psychologie, dont M. Stumpf était président.

L'orateur ne se contente pas de signaler les solutions principales des dernières années dans une revue d'ensemble, il les soumet à une critique brève et substantielle. Le psychique et le physique doivent etre considérés comme deux *réalités* d'ordre différent, et ni l'existence de mouvements automatiques, ni la loi de la conservation de l'énergie ne contredisent à la possibilité d'une interaction véritable entre les forces corporelles et psychiques. « Nous pouvons donc continuer encore à considérer nos perceptions comme des effets du monde externe, et notre vouloir comme la cause de nos actions, sans que cette façon de dire, qui s'impose à la conscience ordinaire, doive etre tenue pour une simple formule » (p. 55).

Le second discours fut prononcé à la « Kaiser-Wilhelms-Akademie », en 1899. L'auteur veut « poursuivre à vol d'oiseau la marche victorieuse de l'idée d'*évolution*, qui a révolutionné en même temps, au XIX[e] siècle, les sciences naturelles et la philosophie ». Toutes les sciences, même la morale, doivent demander à l'évolution la solution de nombreux problèmes, mais la psychologie surtout lui est redevable d'enseignements précieux. Cependant les chants de triomphe de l'évolutionnisme absolu sont prématurés. Notamment deux objections fondamentales demeurent : l'apparition première de la vie et l'origine des phénomènes de conscience. M. Stumpf est trop perspicace pour ne pas apercevoir la vanité des efforts tentés jusqu'ici pous les résoudre. Il passe outre à la première objection, parce que depuis environ trente ans « les philosophes se sont retirés de la discussion de ce problème, mais sans le résoudre ». La dérivation de la vie consciente n'est pas moins embarrassante pour l'évolutionniste. Dubois-Reymond lui-même a mis en évidence, avec beaucoup de précision, l'antinomie entre la matière inerte et le phénomène psychique. L'auteur ne trouve rien de mieux que d'assimiler les variations correspondantes entre le système nerveux et le perfectionnement de la vie psychique aux rapports entre deux valeurs mathématiques x et y, fonctions l'une de l'autre.

Toutefois, dans l'idée de l'auteur, cette évolution cosmique est régie par le principe de la finalité, et elle implique l'unité du principe cosmique dernier, — qu'on l'entende dans un sens panthéiste ou théiste —, la variabilité continue de toutes les choses empiriques, le progrès indéfini et l'extension temporelle illimitée de l'évolution du monde.

V. C.

Eisler, *Wundt's Philosophie und Psychologie*. — Leipzig, Barth, 1902.

Tout le monde n'a pas l'occasion d'étudier les nombreuses et volumineuses publications de Wundt : le présent petit volume a pour objet de donner une vue d'ensemble de son système philosophique. La façon dont Wundt conçoit la philosophie est conforme à l'esprit de la scolastique. Egalement éloigné du positivisme agnostique des philosophes anglais et de l'idéalisme aprioristique de la plupart de ses compatriotes, il voit dans la philosophie le couronnement rationnel des sciences particulières. Sous peine de tomber dans des spéculations vides de réalité, la philosophie doit constamment rester en contact avec les faits qui lui fournissent des données objectives. C'est cette tendance fondamentale appliquée à

la psychologie qui a fait de Wundt le grand initiateur de la psychologie expérimentale. Plus d'une théorie du philosophe allemand, surtout en psychologie, est, sinon dans les termes, au moins au fond, nettement aristotélicienne.

L'ouvrage de M. Eisler se recommande par le souci constant de l'objectivité. Très sobre en appréciations personnelles, il s'attache uniquement à rendre aussi fidèlement que possible la pensée du maître : il y réussit grâce à des citations textuelles, nombreuses et judicieusement choisies.

J. Homans.

Theodor Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken* et *Einheiten und Relationen*. — Leipzig, Barth, 1902.

Ces deux travaux, dont le premier est édité par la *Gesellschaft für Psychologische Forschung*, se complètent. Le premier est une étude des sentiments ; classer et analyser méthodiquement l'infinie variété des sentiments qui peuvent affecter le moi, tel est son objet. Le sentiment n'est pas une chose-en-soi, mais une modification, une manière d'être du moi accompagnant tout processus psychique, une relation s'établissant entre ce processus et le sujet lui-même. Ceci amène naturellement l'auteur à donner dans le second travail une théorie des relations. Fidèle disciple de Kant, il conçoit la relation à un point de vue purement idéaliste : elle n'a pas de réalité objective, elle n'est pas donnée dans l'expérience ni dans l'observation. Construction de l'entendement, la relation n'existe que dans et par la connaissance. C'est donc une catégorie subjective de l'esprit. Il y a là une équivoque évidente : la relation il est vrai n'existe pas pour nous, nous ne la connaissons pas aussi longtemps que nous n'en percevons pas les termes et le fondement, mais cela n'empeche que pour les relations réelles ces termes et ce fondement sont antérieurs à la pensée, et par conséquent ne sont point son œuvre.

J. Homans.

Ludwig Goldschmidt, *Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott*. 40 pp. Pr. 80 Pf. — Gotha, E. F. Thienemann.

Le 12 février 1904, l'Allemagne célébrait le centenaire de la mort de Immanuel Kant. Ces quelques pages sont un hommage de piété rendu à la mémoire du philosophe de Kœnigsberg que l'auteur considère comme l'émule d'Aristote.

Kant nous est présenté comme un homme pacifique, réfléchi, indépendant, jaloux des droits de la vérité mais ennemi des hypothèses aventureuses. « Bis zu diesem Tage ist keine Lehre

dem Urbilde der Philosophie, keine Person dem Urbilde des Weltweisen, wie es sich die Vernunft von einem Lehrer der Menschheit macht näher gekommen. » Mais les disciples de Kant ont indignement faussé les théories du maître, et sans scrupule l'auteur condamne tous les commentaires kantiens du dernier siècle, sans en excepter les *Kantstudien*.

La *Critique de la raison pratique* est le suprême héritage que Kant a légué à la postérité. En élevant les notions de Dieu et de l'âme immortelle et libre aux hauteurs de l'idée pure, il a vengé la religion et la morale des attaques du rationalisme et affranchi la vie pratique des suggestions malignes de l'esprit théorique.

Je crains que l'auteur, en écrivant ces pages, n'ait écouté plutôt les inspirations du cœur que le jugement de la raison critique. Malgré les multiples essais tentés par les disciples de Kant pour unifier l'œuvre du maître, je continue à voir une contradiction fondamentale entre ses deux Critiques. C'est en vain que le philosophe de Kœnigsberg s'efforce de soustraire les connaissances morales à l'empire de la raison critique. Le jugement porté par M. Goldschmidt sur les interprétations de la pensée de Kant n'est pas fait pour ébranler cette conviction.

D. M.

Dr theol. et phil. Martin Grabmann, *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 319 pp. — Regensburg, Verlagsanstalt von G. J. Manz, 1903.

La *Revue Néo-Scolastique* ne s'occupe pas expressément de théologie. Mais l'ouvrage du Dr Martin Grabmann intéresse si directement l'interprétation des principes fondamentaux de la métaphysique de saint Thomas et contient d'ailleurs tant de bonne philosophie, que nous ne croyons pas renier les traditions de cette *Revue* en lui réservant une place parmi les publications philosophiques.

Dans une introduction historique, l'auteur recherche les liens de parenté qui unissent les enseignements de saint Thomas sur l'Église à ceux des Pères de l'Église et des scolastiques de la première période. Pour cette étude, il a manipulé un matériel considérable, souvent encore inutilisé, qu'il a recueilli dans les bibliothèques principales de l'Allemagne et de l'Italie.

Le plan général de l'auteur est à la fois rationnel et simple. L'exposition proprement dite de la doctrine est partagée en cinq chapitres. Dans les quatre premiers, l'auteur examine successivement la conception générale de l'Église chez saint Thomas ; l'action du Saint-Esprit, le rôle du Christ, principe de l'existence de

l'Église, la sainte Eucharistie, principe de subsistance de l'Église. Il consacre le dernier chapitre à la sainte Vierge et à la beauté de l'Église.

Toujours l'auteur a scrupuleusement recherché le sens véritable des enseignements de saint Thomas, et avec un rare talent il a su grouper dans un ensemble harmonieux les thèses éparses et les idées fragmentaires du saint Docteur. Cette monographie rendra aux théologiens et aux apologistes de grands services. Espérons que le succès de cette œuvre encouragera le Dr Grabmann à mettre à exécution le vaste plan qu'il avait d'abord conçu de codifier les doctrines de saint Thomas sur l'Église en général.

L. D.

A. Pottier, *De Jure et Justitia*, 277 pages. — Liége, Ancion, 1900.

M. le chanoine Pottier expose ses idées avec beaucoup de clarté et les enchaîne avec une grande puissance déductive.

A côté de thèses et de solutions communes à tous les traités de droit naturel, il se trouve dans son livre un certain nombre de doctrines originales dont nous voudrions principalement nous occuper dans ce compte-rendu.

Ainsi dans la question du droit de propriété, l'auteur met en pleine évidence l'argumentation développée par Léon XIII dans l'Encyclique sur la condition des ouvriers. Résumons.

Les biens de la terre ont été donnés à l'homme afin qu'il en tire sa subsistance. Si ces biens peuvent s'accommoder de l'appropriation privée, si celle-ci répond à une tendance naturelle de l'homme et si en outre la possession individuelle n'empeche pas la réalisation de la fin pour laquelle les biens ont été mis à la disposition de l'homme, la propriété privée est légitime. Or d'eux-memes et à ne considérer que leur nature, les biens de la nature ne paraissent pas plus exiger la division que l'indivision. Ils se pretent avec une égale souplesse à l'un et l'autre mode d'etre. S'ils n'appellent pas de nécessité la division, ils ne l'excluent pas non plus nécessairement (, 21 et 22).

Quant à l'homme, on ne saurait nier qu'il soit de sa nature porté a la possession individuelle. Il est un etre raisonnable qui a l'expérience de ses nécessites et en connait le retour périodique. Il sait d'autre part que tous les objets servant à parer à ses besoins viennent en définitive de la terre. Il en arrive à concevoir que sa subsistance sera bien mieux assurée, si au lieu d'acquérir simplement les fruits à mesure que la nature les donne et qu'il est pressé par ses besoins, il réussissait à s'approprier d'une manière exclu-

sive une partie suffisante du fonds producteur. Il aspire donc, par suite de sa qualité d'être raisonnable et prévoyant, à lier à son individualité quelque portion de territoire.

D'autre part, la division de la terre n'empêche personne de jouir des biens nécessaires à sa subsistance. Qui n'a pas de fonds peut obtenir les fruits en échange de son travail. L'utilité commune n'est pas lésée par la possession privée (I, 54).

Celle-ci n'est donc opposée ni à la nature de l'objet, ni à la nature du sujet, ni à la fin assignée à l'objet par rapport au sujet : elle est, en somme, légitime.

A cette démonstration, les arguments tirés par saint Thomas de la nécessité d'une production abondante, ordonnée et pacifique viennent servir de confirmation et d'appoint (I, 40).

Ayant montré que l'homme a la faculté de posséder légitimement en propre, M. P. se demande s'il n'y a pas dans certain cas obligation stricte de traduire en acte cette faculté. La réponse nous plait. La voici : Lorsque la terre est peu peuplée, que les fruits surabondent, et que chacun peut en cueillir tant qu'il en veut sans restreindre le droit égal de ses coassociés, l'indivision des terres n'a certes rien d'illégitime. Mais lorsque la population s'est accrue, quand l'usage d'une chose ne peut être approprié par l'un sans que l'usage d'une chose équivalente soit rendu impossible ou plus difficile à l'autre, alors la division s'impose. La raison en est que dans cette hypothèse l'indivision serait source de conflits et de désordres qui rendraient insupportable la vie sociale pour laquelle l'homme est fait.

Un collectivisme primitif n'effraye donc pas l'auteur (I, 48).

Après cette dissertation sur le droit de propriété, on s'attendrait à en trouver une autre sur le titre primitif de propriété: occupation, travail, contrat, loi positive. On est déçu cependant et on ne peut que regretter ce silence.

Dans la deuxième partie, l'auteur cherche à définir et à distinguer les notions de justice commutative, distributive et légale. Remarquons les conséquences que l'auteur tire de sa définition de la justice distributive. Celle-ci est la règle suivant laquelle des biens communs doivent être répartis entre individus dont aucun n'a un droit strict à une partie déterminée. Cette répartition — selon la notion irréductible de la justice distributive — doit se faire, eu égard à la nature des biens en question, au prorata des mérites, des facultés et des besoins de chacun. Ainsi, ajoute-t-il aussitôt : « In societate bene ordinata protectio status debet exerceri erga cives et erga classes juxta respectivam indigentiam, scilicet ubi

major indigentia ibi abundantior protectio interveniat necesse est ». L'auteur renvoie en note à la brochure de Toniolo sur *le concept chrétien de Démocratie*. Le gouvernement démocratique est donc celui qui accorde aux diverses classes une protection d'autant plus étendue qu'elles sont à un degré moins élevé de l'échelle sociale (II, 24).

La troisième partie du livre concerne la justice légale, elle est de loin la plus importante. L'auteur y rattache la solution de principe de toutes les questions sociales. En ce qui concerne la réglementation du travail, il proclame le droit d'intervention de l'État. Toutefois cette intervention doit être le plus possible indirecte. S'il existe des groupes privés qui se donnent pour mission de régler de commun accord entre patrons et ouvriers les conditions de travail, l'État doit se borner à consacrer et à protéger l'existence de ces groupes, à entériner leurs décisions et à en assurer l'exécution. « Officium reipublicae est tueri primo et fovere haec collegia : jure enim naturae consociantur ; nec ad jura naturalia perimenda aut imminuenda est instituta civitas, sed ad ea sic temperanda ut finem ad quem dantur quo potest perfectiori modo attingant... Inde sequitur officium reipublicae postulare ut esse publice sinat ista collegia, atque jura tum possidendi tum agendi apud ea tueatur, quousque, pro conditione rerum praesente, eorum collegiorum finis, incolumi manente bono communi, attingatur integer. *Prohibetur vero respublica se intimis rebus collegiorum immiscere...* Ratio intima cur hoc sit praecavendum, est deducenda ex eo quod tam variae, tam intimae, tamque multiplices sunt rationes eorum collegiorum, ut eis minus aptetur actio ex natura sua uniformis atque generalis reipublicae. *Praeterea quousque valent cives vi efficiendi atque se regendi spontanea, eousque est reipublicae abstinendum ne intersit* » (III, 245). M. Pottier professe donc la thèse corporative, il n'admet l'intervention directe de l'État que comme un pis-aller résultant de l'inorganisation du monde du travail. C'est, en somme, la thèse commune de tous les catholiques.

Nous voudrions dire un mot encore de deux théories de l'auteur relatives aux grèves et à la quotité du juste salaire.

Après avoir déterminé les conditions générales de la légitimité des grèves, M. Pottier se donne un cas spécial. Supposons, dit-il, que des ouvriers soient *tous* victimes d'une injustice réelle de la part de leur employeur. Il n'y a pas de groupe professionnel devant lequel ils puissent porter leur cas, il n'y a pas de loi qui les protège contre la vexation dont ils se plaignent, la grève est l'*unique* moyen de faire redresser le tort ; au surplus, il y a espoir sérieux qu'elle

sera efficace, sans que des dommages trop grands en résultent pour les patrons, pour les chômeurs, pour la collectivité tout entière. Dans ces conjonctures un certain nombre des ouvriers lésés décident de cesser le travail, le reste refuse de se rallier à cette résolution. Les premiers ont-ils le droit de forcer les seconds à les suivre ? Telle est la question. La réponse est positive, parce que : « Nonne ideo qui cessare ab opere recusant habendi sunt, servata proportione, quasi aliquis qui e manibus tuis eriperet gladium unicum quo injustum vitae tuae invasorem repellas ? » Mais on ajoute aussitôt que résoudre cette question est chose bien malaisée, qu'il est opportun d'en remettre la solution à des esprits plus sages, et que *d'ailleurs en pratique la réunion de toutes les circonstances auxquelles se subordonne la possibilité d'une réponse positive, se réalisera bien difficilement*. M. P. condamne ainsi au fond d'une manière formelle la pratique aujourd'hui courante suivant laquelle les grévistes forcent au chômage nombre d'ouvriers qui s'y refusent (III, 180).

Dans la doctrine sur le salaire, l'auteur affirme que le salaire familial est dû en justice commutative (III, 221). Est-ce à dire que l'employeur qui ne vend pas à un prix suffisant pour pouvoir se conformer à cette obligation, pèche contre la justice et soit obligé à restitution ? Le contraire paraît ressortir des explications données (III, 252). A cet endroit, en effet, il est dit que là où cette loi de justice a été abolie par le jeu des circonstances ou par la pression du marché international, il faudra, sous peine de causer des maux plus grands encore, procéder avec beaucoup de prudence dans sa restauration. Cette restriction de la théorie a une grande portée. Elle implique que l'employeur devra déployer toute la bonne volonté dont il est capable pour élever jusqu'au taux familial le salaire de ses ouvriers, mais que, si par suite de la force extérieurement contraignante de la concurrence, il n'y réussit pas, il a néanmoins satisfait à toutes ses obligations de justice commutative. Celle-ci n'exige donc pas *toujours et dans tous les cas* le salaire familial.

Au fond, la théorie de M. P. revient à dire que dans une société saine, parfaite, fonctionnant en tout et pour tout conformément à l'ordre idéal du droit naturel, les relations d'échanges qui sont *indépendantes* de la volonté individuelle, seraient telles que le travail aurait pour équivalent minimum le salaire familial. Dès lors, celui-ci serait dû au nom de la justice commutative qui prescrit l'égalité des échanges. Mais si la société est malade, ses organes gangrenés, il arrive que l'industrie *subit* un régime d'échange tel que l'équivalent minimum du travail soit en dessous du salaire familial :

celui-ci dès lors n'est plus exigible en justice commutative. Toutefois dans cette dernière hypothèse, il faut s'employer, par tous les moyens possibles, à transformer l'organisme social de manière que tôt ou tard une relation d'équivalence s'établisse entre travail d'une part, salaire familial de l'autre et que celui-ci de nouveau redevienne dû en justice commutative. Dans ces limites, que nous dégageons des restrictions mêmes que M. P. apporte à ses théories, la thèse nous paraît parfaitement acceptable.

On trouve de ci de là à travers le livre des assertions beaucoup trop absolues et trop catégoriques. Ainsi l'auteur écrit : « Il n'y a pas de lois économiques, il est faux que la production, l'échange, la circulation et l'usage des biens temporels soient régis par des règles immuables analogues aux lois nécessaires qui président aux mouvements astronomiques. La production, l'échange, la circulation et l'usage des richesses procèdent en tout premier lieu des dispositions humaines qui sont de leur nature variables. Les effets de ces dispositions, même quand elles s'exercent sur une matière économique, sont donc eux-mêmes variables et cela est prouvé par la diversité des facteurs économiques corrélative à la diversité des temps, des lieux et des circonstances qui influent sur les activités des individus et leurs relations mutuelles » (II, 101).

Cette affirmation ne signifie rien ou renferme une erreur. Personne ne soutient que le déterminisme sociologique est de même nature que le déterminisme physique. Et si l'auteur veut combattre cette confusion que personne ne fait, on doit avouer qu'il pourrait plus utilement employer ses armes. Veut-il au contraire nier tout déterminisme sociologique, alors il se met en contradiction avec les observations statistiques et historiques. Et d'ailleurs, n'admet-il pas lui-même qu'il y a une corrélation entre l'état économique d'une part, les temps, les lieux et les circonstances qui influent sur les manières d'être et les relations des individus d'autre part ? N'est-ce pas là accepter le conditionnement des faits économiques par un ensemble de facteurs économiques et extra-économiques agissant sur leur conséquent par l'intermédiaire de la personne humaine ? Dénombrer ces facteurs, rechercher l'influence de chacun, l'exprimer dans une formule, c'est, par analogie avec le travail des sciences physiques, trouver ou établir des lois.

Plus loin l'auteur dit que la doctrine de Marx, suivant laquelle la loi morale a sa source dans l'ordre économique et participe aux vicissitudes de celle-ci, est fausse : car la loi morale, ajoute-t-il, est supérieure et antérieure aux faits économiques et indépendante de ceux-ci (II, 102). Cette condamnation est trop sommaire. Car

la loi morale dans ce qu'elle a d'immuable est extrêmement générale : ses déterminations précises portent l'empreinte des temps. La même pratique, suivant les circonstances, peut être condamnée ou approuvée. Témoin l'attitude du moraliste sur la question de l'intérêt de l'argent. Selon la situation économique, l'intérêt est légitime ou ne l'est pas.

M. P. accepte encore comme chose certaine qu'il y a une suffisante abondance de biens pour qu'on puisse en obtenir la quantité requise à la pratique d'une vie *décente* et *vertueuse* (II, 105). Proposition trop générale, vraie ou fausse, suivant le point de vue. Dieu nous envoie aussi bien la disette que l'abondance. Dans le premier cas il nous châtie ou nous met à l'épreuve et veut exercer notre patience. Il nous ramène ainsi à la pratique du devoir ou nous donne l'occasion de déployer nos vertus. La famine est donc encore une abondance suffisante pour l'exercice d'une vie vertueuse. Ce raisonnement est de Bossuet, mais c'est un truisme. Au point de vue théologique on peut s'en contenter, au point de vue économique il faut protester et dire que dans l'état actuel il est certainement possible à chacun d'obtenir des biens temporels en quantité suffisante pour subvenir à ses besoins. Le commerce international, la rapidité des communications rendent insensibles les effets d'une pénurie locale. L'hypothèse d'une disette générale est improbable. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, notamment aux périodes de l'économie domestique et du marché urbain. La proposition de M. P. ne peut donc se soutenir dans sa généralité : elle enferme une confusion de points de vue qui demandent à être distingués.

Les quelques remarques que nous adressons à M. P. n'enlèvent rien à la très grande valeur de son ouvrage. Tout le bien que nous en pensons servira de passeport aux critiques de détail qu'une lecture attentive nous a suggérées.

M. D.

Alfred Binet. *L'étude expérimentale de l'intelligence.* — Paris, Librairie Reinwald, 1903.

A-t-on ri, jadis, de l'introspection ! Tel était l'engoûment avec lequel certains psychologues accueillirent les premiers travaux de psychologie expérimentale, que celle-ci semblait avoir banni pour toujours l'observation du moi par la conscience. « L'expérimentation, écrivait autrefois M. Ribot [1], suppose l'existence d'une couple de

[1] *Psychologie allemande contemporaine*, p. XX.

faits, couple dont un des termes est placé hors de nous, hors de notre conscience, et devient par conséquent accessible à la prise de l'expérimentateur. Il n'y a donc, concluait-il, que deux éléments qui soient maniables par l'expérimentateur : les *excitations*, pour provoquer des sensations et les *actes* qui traduisent des états de conscience ».

« Cette définition de l'expérimentation, écrit M. Binet, m'a toujours paru un peu étroite et comme matérielle, elle convient surtout à une étude de sensation, comme celles qui consistent à poser des poids sur la main d'une personne à qui l'on demande de décider quel est le poids le plus lourd. Tout naturellement ceux qui s'inspirent de la physiologie en sont venus à admettre que pour qu'il y ait expérimentation il faut la double condition suivante : que l'excitant soit un agent matériel, et que l'excitation soit un effet direct et presque immédiat de l'excitant. Je vais montrer comment on peut élargir cette conception » (p. 5).

M. Binet, en effet, élargit cette conception, et prend pour objet de ses recherches l'*idéation*. « Ce qu'on pense, — l'observateur et l'imaginatif, — la pensée sans image, — la pensée abstraite, — la mesure de l'attention et de la mémoire, — la vie intérieure, — la faculté maîtresse », — tels sont les divers objets de recherche, rangés par l'auteur sous la rubrique générale : « Études expérimentales de l'intelligence ».

Les recherches sont faites, sans le secours des appareils ordinaires d'enregistrement ou de chronométrie : « Toutes les expériences que j'ai faites sur l'idéation, écrit l'auteur, n'ont exigé comme appareil qu'une plume, un peu de papier et beaucoup de patience ; elles ont été faites en dehors du laboratoire. Ce sera donc, à mon avis, une excellente occasion de montrer que la psychologie expérimentale ne consiste pas essentiellement dans l'emploi des appareils et peut se passer en dehors du laboratoire sans cesser d'être exacte.

Il est piquant d'entendre le directeur du laboratoire de psychologie physiologique de la Sorbonne, nous dire : « Les exemples que nous avons choisis suffisent pour montrer, d'abord que l'étude rigoureusement expérimentale des formes supérieures de l'activité mentale est possible, et en second lieu que cette étude peut se faire d'après la méthode de la physiologie des sens, à la condition seulement que l'*introspection*, qui occupe une place très modeste dans ces méthodes, soit remise *en première ligne* » (p. 8).

M. Alfred Binet a expérimenté sur deux fillettes appartenant à sa famille, deux sœurs, dont l'une, Marguerite avait 14 1/2 ans et la cadette, Armande 13 ans, vers l'époque où l'auteur termina ses

principales expériences. Les recherches se sont espacées sur trois ans. Elles comprennent : 1° des expériences sur l'idéation faites avec des mots ; 2° des expériences faites avec des phrases ; 3° des descriptions d'objets ; 4° des renseignements sur l'esprit d'observation ; 5° des expériences de mesure sur l'attention ; 6° des expériences de mesure sur la mémoire ; 7° des recherches diverses, montrant l'opposition entre la vie extérieure et la vie intérieure ; 8° enfin des recherches sur le rôle de l'image dans la pensée, sur la pensée sans image, sur la pensée abstraite et ses images (p. 10).

Les expériences instituées par M. Binet sont incontestablement d'un haut intérêt ; ses observations sont attentives, fines ; ses conclusions souvent pénétrantes. — Ce premier volume de l'auteur est, à tout prendre, une précieuse contribution apportée à la psychologie par un expérimentateur de talent.

Mais malgré les précautions minutieuses prises par l'auteur pour rester fidèle aux exigences d'une expérimentation rigoureuse, il est manifeste que ses conclusions ne sont pas et ne peuvent être de simples constatations expérimentales : elles sont, elles doivent être des interprétations inévitablement subjectives pour une part, de faits habilement et patiemment observés. Ceux qui pratiquent la psychologie expérimentale d'après le programme et les méthodes de l'école Wundtienne, se refuseront à mettre sur le même pied la mesure de sensations par leurs excitants ou par leurs effets et une étude dite expérimentale de l'idéation.

Nous voudrions pouvoir suivre, dans le détail, les nombreuses recherches si suggestives du directeur du laboratoire de la Sorbonne, notamment, comparer avec lui la pensée et le mécanisme de l'association des idées (pp. 69 et 308), rechercher l'origine de la notion du moi (pp. 52 et 55), étudier l'antagonisme entre l'image et la réflexion (p. 125), le suivre dans ses analyses de l'image « générale » (pp. 144-154), parcourir avec lui les étapes successives de l'idéation (pp. 75 et 155) ; mais l'on comprendra que cette étude dépasserait de beaucoup les limites d'un compte-rendu ordinaire. Nous espérons bien pouvoir revenir un jour, avec l'attention qu'ils méritent, sur plusieurs des aperçus indiqués rapidement ici.

Dans l'ensemble, nous inclinons à donner, de la physionomie intellectuelle d'Armande et de Marguerite, une interprétation quelque peu différente de celle proposée par l'auteur. Selon lui, Marguerite appartient au type observateur (p. 12), scientifique (p. 308) ; Armande au type imaginatif littéraire, et alors il ne s'explique pas (pp. 121 et 122) ce fait tant de fois observé par lui, que les images d'Armande soient plus faibles, moins nettes que celles de Margue-

rite. Des observations accumulées par Binet nous tirerions plutôt la conclusion qu'Armande est un type réfléchi généralisateur. Marguerite voit le fait individuel, s'attache aux détails : Armande n'a guère le souci du détail, elle ne poursuit pas l'observation du fait précis ; une image confuse lui suffit, elle en abstrait aussitôt une donnée, capable d'alimenter son besoin de réflexion (pp. 158 et 151).

D. M.

Abbé Clément Besse, *Philosophies et Philosophes*. — Paris, Lethielleux, 1904.

M. l'abbé Besse commence dans ce volume la publication d'une série d'études de critique philosophique. Ses études sont d'un lettré. Elles sont écrites dans une langue délicate et finement nuancée ; elles font songer à Jules Lemaître.

La pensée est claire. Elle témoigne d'une érudition ample et d'une culture très brillante. Aux délicatesses infinies d'un esprit délié, l'auteur allie un jugement sûr. La plupart de ses conclusions rallieront les meilleurs esprits.

Parmi les études diverses que renferme le volume, nous noterons, comme spécialement intéressantes, celles sur Léon Ollé-Laprune, sur l'enseignement de la philosophie dans les grands séminaires, sur la philosophie de l'immanence.

M. Besse nous fait dans ce livre de belles promesses. Il sera le chroniqueur attentif et intelligent du mouvement néo-scolastique, et sa plume si fine et si littéraire en fera ressortir les multiples aspects. Le second volume de cette série confirmera nos vœux. Nous l'attendons avec confiance et nous le lirons avec un plaisir égal.

D. M.

Sidney Norton Deane, B. A., *St Anselm*. — London, P. Kegan, 1903.

La société *The Religion of Science Library* a eu la bonne inspiration de publier dans ses « Philosophical Classics » une traduction des écrits les plus importants de saint Anselme, le *Proslogium* ; le *Monologium* avec, en appendice, le « Liber pro insipiente adversus Proslogium Anselmi », du moine Gaunilon et le « Cur Deus homo ». Le saint archevêque de Cantorbery est, en philosophie, la plus grande figure catholique du XIe siècle. Déjà on reconnaît chez lui cette dialectique serrée et perspicace, et cet esprit de systématisation qui caractérisent les scolastiques de la grande époque.

La traduction anglaise des ouvrages philosophiques d'Anselme

est faite avec fidélité, dans une langue facile. Elle est précédée d'un bref aperçu, d'après l'*History of Philosophy* de Weber, sur la vie de saint Anselme et son influence.

Le traducteur s'est attaché avec prédilection à l'argument ontologique qui occupe une place si importante dans l'histoire de la philosophie. Il a réuni, dans son introduction, les multiples interprétations qu'ont données de cet argument Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, Dorner, Lotze et récemment le professeur Flint, dans son ouvrage *Theism*.

Des publications de ce genre peuvent faciliter beaucoup, à ceux qui ne sont pas familiarisés avec la terminologie scolastique latine, l'étude personnelle d'un des principaux représentants de la pensée catholique.

D. M.

Dr Eug. Rolfes, *Aristoteles' Metaphysik*. Erste Hälfte, B. I-VII. — Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1904. Pr. 2,50 M.

La réputation du Dr Eug. Rolfes n'est plus à faire. La traduction du περὶ ψυχῆς d'Aristote, qui parut en 1901, peut être considérée comme la meilleure que nous possédions.

Déjà en 1898 il avait publié *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*. Avec sagacité il y avait commenté la preuve célèbre et exceptionnellement difficile à interpréter qu'Aristote tire du mouvement local.

Aujourd'hui il nous offre la première moitié d'une traduction de la Métaphysique d'Aristote. Par cette nouvelle publication, l'auteur a rendu à la philosophie aristotélicienne un service signalé. On sait combien il est difficile, même pour ceux qui sont familiarisés avec la langue grecque, de saisir la véritable pensée du Stagirite. Aristote a un vocabulaire qui lui est propre ; pour le comprendre, il ne suffit pas d'une connaissance générale de la langue hellène, il faut s'être familiarisé avec ce vocabulaire spécial et avec la philosophie qu'il exprime.

La traduction du Dr Rolfes est consciencieuse et aussi textuelle que possible. Elle est précédée d'une introduction dans laquelle l'auteur circonscrit la conception aristotélicienne de la métaphysique et sa signification historique et discute brièvement l'authenticité des différents livres et leur unité d'ensemble. Les éclaircissements indispensables pour la compréhension du texte sont réunis dans un appendice. Ils sont concis, clairs, suffisants.

D. M.

GEORGES LEGRAND. *Le travail* ; 55 pages. — Namur, Godenne.

Il y a beaucoup de saine philosophie dans ces quelques pages de M. Georges Legrand. La notion du travail, « un effort continu » ; le but du travail, — « le but suprême du travail est la vertu et non la richesse », disait Le Play ; — la loi économique, la loi morale du travail ; les raisons de la grandeur et du mérite des arts usuels ; les formes principales que présente le travail chez les différents peuples, aux différentes époques ; enfin, l'influence bienfaisante du christianisme sur la situation des travailleurs : autant d'idées que le judicieux auteur a mûries et qu'il expose en une langue charmante.

A propos des systèmes préconçus que plusieurs théoriciens, — entre autres Letourneau dans son récent volume sur *La condition de la femme dans les diverses races et civilisations* — veulent imposer à tout prix à la science sociale, M. Legrand a bien raison de dire : D'après ces partisans de l'histoire *a priori*, l'humanité aurait fatalement passé de l'esclavage au servage et du servage au travail libre. « Comment cela se serait-il fait ? Par la voie de l'évolution, nous répondent certains savants. Prenons garde de nous laisser hypnotiser par de grands mots vagues et vides qui, lorsqu'on en presse la signification, ne livrent aucune connaissance précise à l'esprit. Que l'on ait passé d'une forme sociale à une autre forme sociale par évolution, qu'est-ce que cela veut dire ? Absolument rien, sinon que l'on ignore ou que l'on ne veut pas indiquer la cause réelle qui a amené cette transformation sociale. C'est donc cette cause réelle, quelle qu'elle soit, qu'il faut s'attacher à découvrir et qu'il importe de mettre en lumière, si l'on a la prétention de faire de la science positive et non de répéter des mots sonores qui n'ont de remarquable que leur grandiloquence. »

La Belgique a perdu naguère un conférencier brillant, le R. P. Van Tricht, qui avait su élever ses conférences à la hauteur d'un apostolat. M. Legrand possède tout ce qu'il faut pour reprendre cette mission et pour y réussir.

D. M.

Teleologia y Teofobia, por el P. Fr. JUAN G. DE ARINTERO, O. P. Un vol. grand in-8°. — Valladolid, Cuesta, 1904.

Dans le premier chapitre de son livre l'auteur discute le « Casualisme ». Après en avoir exposé les éléments, il démontre que le « hasard » est incompatible avec les lois que nous voyons régir l'univers. Il n'explique ni la genèse, ni l'évolution du cosmos ;

il ruine les sciences par la base. L'étude du calcul des probabilités donne à ce chapitre un intérêt particulier.

Dans le second chapitre, il étudie le « Mécanicisme ». Il en expose le concept fondamental, examine les théories *micronésistes* et *organicistes*, en déduisant, avec les restrictions nécessaires, cette loi : « la fonction crée l'organe », loi qui, bien comprise, implique la finalité. En effet, cela équivaut à dire : la fin de remplir telle fonction détermine et fixe la nature des moyens, qui sont les organes destinés à la réaliser (p. 48). Il repousse ensuite le *dualisme téléologique*. Ni l'efficience, ni la finalité ne suffisent seules ; toutes deux se complètent et se compénètrent. Il ne suffit pas, comme Boutroux, d'admettre la finalité seulement quand il y a contingence, parce que la finalité éclate aussi, et même elle est contenue dans le déterminisme physique (71-74). Est-ce que la nécessité physique dénote la fatalité ? Non, puisque cette nécessité est *hypothétique*. Les causes physiques et plus encore les causes physiologiques « réclament évidemment une cause qui les détermine, les dicte, les combine et les établit ». Il conclut en analysant finement la cause finale pour inférer qu'elle explique la cause efficiente.

Dans le troisième chapitre, il combat le « Pessimisme ». Après une analyse consciencieuse du mal, il démontre que même dans le *désordre* éclate l'*ordre*, comme par exemple dans la monstruosité. Les pages 136 à 147 sont remarquables.

Dans le quatrième chapitre, l'auteur discute l' « Évolutionnisme » exclusif et absolu. Par un examen minutieux, subtil, documenté, des facteurs de l'évolution, il prouve admirablement que l'évolutionnisme sans finalité est contraire à la raison, à l'expérience, à la science ; d'où la conclusion que le véritable évolutionnisme est cet évolutionnisme téléologique qui a pour base le grand principe d'Aristote : *l'acte précède la puissance*. C'est ici que le P. Arintero révèle des connaissances scientifiques très vastes et très profondes, un esprit critique très délié et une pensée très originale. Ce chapitre, le plus étendu de l'ouvrage, est aussi le meilleur.

Dans le cinquième chapitre, il analyse le « Panthéisme » en dévoilant ses contradictions, d'une manière ingénieuse et solide. « Le changement, dit-il, est la loi suprême de la nature » (p. 264). La téléologie immanente suppose une intelligence supérieure transcendante (265-279). La finalité *inconsciente* sans la Providence est inintelligible (279-284).

Pour couronner son livre, le P. Arintero consacre le sixième chapitre au « Criticisme ». Il ne l'étudie pas dans ses principes

généraux, ni même dans ses conséquences sceptiques, mais seulement dans ses relations avec la preuve téléologique. Celle-ci démontre, dit-il, que Dieu est un ordonnateur infini, parce qu'il a créé la *matière* et la *forme*, qu'il préside « à la prodigieuse complication de l'univers » et qu'il dirige harmonieusement des millions de causes secondes, nécessaires ou libres.

L'auteur est un thomiste de bon aloi, qui accueille toute connaissance scientifique bien démontrée. Si sa patrie comptait beaucoup de pareils auteurs, elle arriverait vite à reconquérir dans les sciences la place d'honneur qu'elle y a tenue en des temps meilleurs.

M. G. MARTINEZ.

CLAPARÈDE, *L'association des idées*. Volume de la collection intitulée « Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale, normale et pathologique », sous la direction du Dr TOULOUSE : 425 pages. — Paris, Doin, 1903.

L'esprit dans lequel est écrit cet ouvrage est indiqué en ces lignes de l'Introduction : « Notre esprit, tel qu'il est fait, ne peut concevoir aucun rapport de cause à effet entre des phénomènes aussi foncièrement différents, hétérogènes, disparates, que le sont les faits de conscience d'une part, et les phénomènes du monde matériel de l'autre. Cette irréductibilité des uns aux autres est évidente, et l'axiome de leur hétérogénéité n'a pas besoin d'être démontré. Le seul rapport que nous pouvons saisir entre eux est une simultanéité : mes phénomènes de conscience ont lieu en même temps que, dans mon cerveau, divers processus physico-chimiques ; ceux-ci et ceux-là sont concomitants, parallèles. La psychologie doit enregistrer ce parallélisme comme un fait, sans chercher à résoudre l'énigme de cette dualité psycho-physique » (p. 2).

C'est dire que l'ouvrage est *descriptif*. Les conditions de l'association ; la force de l'association ; l'enchaînement des faits de conscience ; la forme de l'association ; la vitesse de l'association occupent la première partie. La seconde partie traite de problèmes plus généraux : l'associationnisme ; les sens, la mémoire et les sentiments ; l'intelligence ; l'activité ; tels sont les divers sujets qui y sont traités.

A signaler notamment la critique de l'associationnisme de Hume et de Ribot (pp. 509-519) ; une belle page sur la réalité objective de la perception (p. 525) ; une fine analyse du mécanisme du langage (pp. 540, 541) ; une étude de la personnalité (pp. 554-558) ; la critique de la psychologie du raisonnement proposée par M. Binet (pp. 575 et suiv.) ; enfin, la thèse que les instincts ne peuvent pro-

venir de la transmission héréditaire d'associations acquises par l'expérience (p. 591).

Le Dr Claparède est un esprit indépendant, bien informé ; son étude sur l'association des idées est fort complète et, en plusieurs de ses parties, très instructive.

D. M.

ALIBERT, p. S. S., *La psychologie thomiste et les théories modernes* ; 416 pages. — Paris, librairie Delhomme et Briguet, 1904.

Voici un traité de philosophie qui se lit sans effort. Le langage de M. Alibert est à la fois sobre et élégant, la pensée est claire, la méthode irréprochable.

Le but poursuivi par l'auteur est ainsi décrit dans la Préface : « Depuis la renaissance de la philosophie thomiste dans les écoles catholiques, bien des efforts ont été tentés pour mettre cet enseignement si substantiel en harmonie avec les préoccupations de la pensée contemporaine. C'est le désir de contribuer à l'œuvre commune qui a déterminé ce travail.

» Voici les idées qui ont présidé à sa composition : sans toucher aux controverses qui ont perdu pour nous tout intérêt, présenter les questions restées classiques sous la forme la mieux adaptée aux préoccupations de l'âge présent ; démêler dans les écrits de saint Thomas les textes qui s'y rapportent le plus étroitement ; chercher l'analogie des idées sous la différence des énoncés ; préciser les divergences ; viser dans la démonstration les difficultés et les préjugés de nos adversaires et de nos émules ; suppléer au silence ou au laconisme du saint Docteur, par l'interprétation de ses principes, et par des emprunts faits aux philosophes modernes ; de plus, le cas échéant, ouvrir des aperçus, tracer une direction aux jeunes clercs, auxquels cet ouvrage est spécialement destiné... »

En deux mots, le R. P. Alibert est un néo-scolastique. Nous lui tendons confraternellement la main et nous souhaitons à son livre une large diffusion.

Nous signalons spécialement à l'attention du lecteur quelques pages de fine psychologie sur la conception de l'idéal, sur la possibilité de l'invention du langage, sur la conscience du libre arbitre, sur la classification des sentiments.

La pensée de l'auteur est généralement d'accord, au fond, avec celle de saint Thomas d'Aquin ; celle-ci néanmoins, interprétée avec souplesse, paraît souvent s'harmoniser avec la philosophie classique à laquelle on a coutume de l'opposer.

M. Alibert connaît très bien Descartes, Maine de Biran, Cousin,

Jouffroy, Rabier, il connaît moins les représentants de la philosophie étrangère à son pays.

Il ne donne pas toujours assez de relief à la pensée de saint Thomas, même lorsqu'il la suit. De son livre se dégage une impression d'éclectisme qui ne répond ni à ses intentions ni à ses convictions philosophiques. Pour « tracer une direction aux jeunes gens », il ne suffit pas d'exposer et de confronter, il faudrait peut-être s'attacher davantage à affirmer et à prouver.

Nous souhaitons au R. P. Mibert de faire école parmi les jeunes clercs dont il a la confiance. Le néo-thomisme appelle des collaborateurs de sa trempe. D. M.

Vaschide et Vurpas, *L'analyse mentale*; 266 pages. — Paris, de Rudeval et Cie, 1905.

Sous le titre général *La logique morbide*, MM. Vaschide et Vurpas se proposent de tenter des études successives consacrées à l'*Analyse mentale*, objet de ce volume, au *Syllogisme morbide*, à l'*Émotion morbide* et à la *Création intellectuelle morbide*.

L'homme normal se laisse vivre sans se regarder vivre, au delà du nécessaire. Mais un excès d'analyse entraîne des troubles pathologiques. Les auteurs étudient quatre cas où ces troubles sont minutieusement notés.

Dans les deux premiers cas qu'ils décrivent, le sujet abuse de l'*introspection*, il porte ses analyses sur sa vie intime, soit physiologique, soit psychique; dans les deux derniers cas, il est victime d'une *extrospection* délirante, soit qu'il analyse exagérément tout ce qui se passe autour de lui, le milieu social, soit qu'il se répande sur les phénomènes de l'univers physique.

Les auteurs estiment que l'introspection pourrait être le pivot autour duquel graviteraient les divisions principales d'une classification psychologique des maladies mentales (p. 259).

En guise de conclusion, ils donnent à leurs lecteurs un conseil : « *L'homme normal doit user le moins possible de son analyse mentale*, qui peuple la pensée de fantômes et d'illusions pouvant avoir des échos même puissants dans la croyance et la vie mentale, les plus avides d'émotions et des données vagues mais transcendantales » (p. 266).

Il est probable que les psychologues ne seront pas de cet avis, d'autant que MM. Vaschide et Vurpas leur donnent un très mauvais exemple. Nous aimons mieux leurs « analyses » que leur conseil : s'ils s'obstinaient à soutenir celui-ci, nous leur dirions : *Medice, cura teipsum.* D. M.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

I.

La *Revue Néo-Scolastique* présente ses sympathiques félicitations à un de ses fidèles rédacteurs, M. Léon Noël, agrégé à l'école S. Thomas de l'Université de Louvain. M. Noël vient de conquérir, à l'Académie royale de Belgique, un prix de 1000 francs, pour un mémoire en réponse à la question suivante : Exposer et apprécier le déterminisme entendu dans son acception la plus générale et considéré dans ses diverses applications aux sciences naturelles, morales et sociales.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Baumann (Dr J.). — Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und beurteilt. Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete. Gotha, Fr. A. Perthes, 1903.

de Swarte (Victor). — Descartes, directeur spirituel. Correspondance avec la Princesse Palatine et la Reine Christine de Suède. Portraits, dessins et autographes. Préface de M. Emile Boutroux, de l'Institut. Paris, Félix Alcan, 1904.

Duilhé de Saint-Projet (Mgr). — Apologie scientifique de la Foi chrétienne. Nouvelle édition entièrement refondue par M. l'abbé J. B. Senderens. Paris, Ve Ch. Poussielgue, 1903.

Féré (Ch.). — Travail et plaisir. Nouvelles études expérimentales de psycho-mécanique. Avec 200 figures dans le texte. Paris, F. Alcan, 1904.

Thomas (Félix). — Pierre Leroux, sa vie, son œuvre, sa doctrine. Contribution à l'histoire des idées au XIXe siècle. Paris, F. Alcan, 1904.

Palante (Georges). — Combat pour l'individu. Paris, F. Alcan, 1904.

Siméons (G.). — Arithmétique et système métrique en cours concentriques. Le calcul mental, intuitif et chiffré à l'école primaire. Degré moyen, 2e année d'études. Nombre de 1 à 1000000. 4e édition. Bruxelles, J. B. Willems-Van den Borre.

Ilgner (Dr theol.). — Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz (1389-1459). Paderborn, Ferdinand Schoeningh, 1904.

Besse (abbé Clément). — Philosophies et Philosophes. Essai de critique philosophique. 1re Partie. Paris, P. Lethielleux, 1904.

Méthodes et formules pour bien entendre la messe, par l'auteur du livre intitulé *Pratique progressive de la confession et de la direction*. T. I. Sujets eucharistiques. Paris, P. Lethielleux, 1904.

Lapeyre (Paul). — La première encyclique de Sa Sainteté Pie X. Notes et réflexions. Paris, P. Lethielleux, 1904.

Chollet (abbé J. A.). — Psychologie surnaturelle. La psychologie du Christ. 2 vol. Paris, P. Lethielleux, 1903.

Lesêtre (abbé H.). — Histoire sainte. Ouvrage orné de sept cartes et deux plans. 5e édition. Paris, P. Lethielleux, 1903.

De Pascal (G.). — Le Christianisme. Exposé apologétique. 1re Partie : La vérité de la Religion. 2e édit. Paris, P. Lethielleux, 1903.

Van der Burgt (R. P.). — Dictionnaire français-kirundi, avec l'indication succincte de la signification swahili et allemande ; 647 pages. Bois-le-Duc (Hollande), Société « L'Illustration catholique », 1903.

Biron (Dom Réginald). — Table générale de l'*Année liturgique* du R. P. Dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes ; 244 pages. Paris, H. Oudin, 1904.

Delengre (M. J.). — Saint Thomas d'Aquin. Un épisode de sa carrière universitaire à Paris ; 18 pages (Extrait des *Annales Dominicaines* du 5 mars 1904). Paris, P. Lethielleux, 1904.

Blondel (Maurice). — Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne ; 72 pages (Extrait de *La Quinzaine* des 16 janvier, 1[er] et 16 février 1904. La Chapelle-Montligeon (Orne), 1904.

Domet de Vorges (Comte). — Considérations sur la « Critique de la raison pure » ; 55 pages (Extrait de la *Science catholique*, 1903-1904). Arras, Sueur-Charruey.

Cappellazzi (A.). — *Qui Est* (555 pp.). Studio comparativo tra la 2[a] questione della *Somma Teologica* di S. Tomaso e le conclusioni di sistemi filosofici. Crema, Tip. Sociale, 1902.

Cappellazzi (A.). — Sociologia civile (522 pp.). Siena, Tip. Edit. S. Bernardino.

Mansion (Paul). — Sur la portée objective du calcul des probabilités. Discours prononcé dans la séance publique de la Classe des Sciences, le 16 décembre 1903. Bruxelles, Hayez, 1903.

UN BREF DE SA SAINTETÉ PIE X

en date du 20 juin 1904.

Le 16 avril de cette année, le président et le secrétaire de l'Institut eurent l'insigne honneur d'être présentés à Sa Sainteté Pie X par S. E. le Cardinal Satolli, Préfet de la Sacrée Congrégation des Études. Ils déposèrent aux pieds du Souverain Pontife une adresse signée par les professeurs et par les élèves du Séminaire Léon XIII. Sa Sainteté daigna l'accueillir avec satisfaction et exprimer aussitôt son dessein d'y répondre par écrit.

Sous la date du 20 juin, le document que l'on va lire, fut envoyé au président et aux professeurs de l'Institut supérieur de philosophie et aux étudiants du Séminaire Léon XIII.

Il est signé de la main du Souverain Pontife.

Dilectis Filiis
Praesidi et Decurialibus philosophiae tradendae
in Academia Lovaniensi
nec non sacrorum alumnis
in seminario Leoniano.
Lovanium

Dilecti Filii, salutem et Apostolicam benedictionem.

Officia studiaque vestra, quae communibus datis litteris erga nos exhibere voluistis, jucunde debitaque cum benevolentiae remuneratione complectimur. Inest enim in eis tanta significatio pietatis qua filii amantissimi Patrem Suum venerantur : tantum eminet signum ardoris, quo Thomae Aquinatis disciplinis tradendis addiscendisque certatim incumbitis. Hac temporum acerbitate, quum tot serpunt opiniones erroris, saluberrimum quippe consilium a Summo Pontifice Leone XIII immortalis memoriae Decessore Nostro initum est, cum in ista studiorum Academia, etiam palaestra, quae antea vehementer desiderabatur, Ejus cura instituta fuit, ubi sacrorum alumni e purissimis Angelici Doctoris

fontibus divinarum humanarumque rerum scientiam largo haustu derivarent. Cui sapientissimo consilio benigne arrisit Deus. Brevi enim temporis intervallo, fructus educti sunt a communi expectatione minime dissentientes, quales et doctrinam et pietatem sacerdotalem maxime decerent. Certi vos labores vestros in christianae rei publicae utilitatem pro viribus conferre, incepta erecto animo pergite, alteri praeclare edocendo, alteri acriter addiscendo : minime dubitantes quin in Nobis, apud quos benemeritum Institutum vestrum plurimum valet, et singularis gratiae et benignae voluntatis ii unquam desiderentur sensus, quibus ipse Decessor Noster vos enixe est prosecutus. Itaque optima spe nisi fore ut mutua animorum vestrorum consensione et opera, uberiora in dies emolumenta colligantur, supremum luminum largitorem Deum effuse precamur ut omnia consilia vestra, quam sunt laude digna, tam etiam sint prospera et auspicata, ac simul certissimo paterni amoris Nostri documento, benedictionem Apostolicam ex animo impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XX Junii MCMIV Pontificatus Nostri anno primo.

Pius PP. X.

A nos chers Fils
les Président et Professeurs de l'Institut de Philosophie
les élèves du Séminaire Léon XIII
à l'Université de Louvain.

Chers Fils, salut et Bénédiction Apostolique.

Nous acceptons avec joie et avec toute la bienveillance qu'ils méritent, les marques de respect et les témoignages d'attachement que vous avez voulu nous donner dans l'adresse que vous nous avez présentée. Tant on y trouve la vive expression de la piété et de la vénération que vos cœurs de fils vouent à leur Père ; tant y apparaît éclatante la preuve de l'ardeur que vous mettez à distribuer ou à recevoir les enseignements de saint Thomas d'Aquin.

En ces temps difficiles où l'erreur se propage sous tant de formes diverses, ce fut certes un très salutaire dessein que conçut le Souverain Pontife Léon XIII, Notre Prédécesseur d'immortelle mémoire, de fonder au sein de cette Université, un Institut, dont on sentait vivement le besoin, qui permît aux aspirants au sacerdoce de puiser à larges traits aux sources si pures du Docteur angélique la science divine et humaine.

Cette initiative de haute sagesse obtint la

faveur divine. Bientôt, en effet, l'œuvre porta des fruits qui, loin de tromper les espérances qu'elle avait fait universellement concevoir, répondirent pleinement à ce que réclament l'instruction et l'éducation religieuse du clergé. Nous savons combien vos travaux et l'union de vos efforts sont profitables aux intérêts de l'Église : poursuivez votre œuvre avec un inébranlable courage ; les uns, en enseignant avec éclat, les autres, en étudiant sans relâche. Nous apprécions hautement les services rendus par votre Institut : aussi, ne craignez pas que les sentiments d'affection toute spéciale et de particulière bienveillance dont Notre Prédécesseur vous a prodigué tant de preuves, vous fassent jamais défaut de notre part.

Tandis que nous gardons le ferme espoir que l'accord de vos cœurs et l'union de vos efforts vous obtiendront des succès toujours plus nombreux, nous prions ardemment Dieu, le suprême dispensateur des lumières, de bénir toutes vos entreprises et de les rendre aussi prospères qu'elles sont dignes d'éloges. Comme témoignage assuré de Notre amour paternel, nous vous accordons de tout cœur la Bénédiction Apostolique.

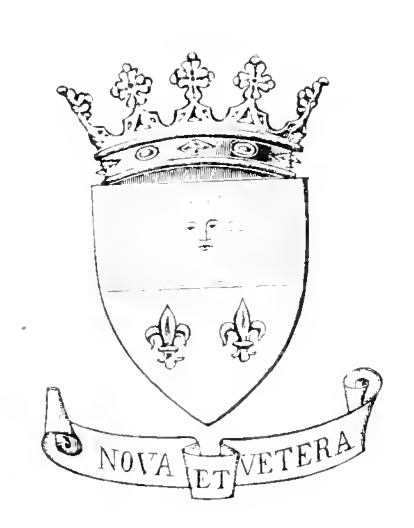
Donné à Rome près Saint-Pierre, le 20 juin 1904, de Notre Pontificat la première année.

PIE X, PAPE.

Cette lettre si paternelle de l'auguste successeur de Léon XIII nous est un précieux encouragement. Nous accueillons, avec une profonde et respectueuse gratitude, les félicitations qu'elle contient et nous promettons à Sa Sainteté de travailler avec une ardeur nouvelle à la réalisation des espérances, qu'Elle daigne fonder sur l'Institut supérieur de philosophie et sur le Séminaire Léon XIII.

LES PRÉSIDENT ET PROFESSEURS
DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
ET LES ÉLÈVES
DU SÉMINAIRE LÉON XIII
A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN.

Louvain, le 26 juillet 1904.


NOVA ET VETERA

IX.

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE CHEZ CONDORCET.

(*Suite.* *)

II.

Montesquieu dans l'*Esprit des lois* s'est fait le théoricien de la liberté politique. Il commence par faire une critique de la monarchie absolue telle qu'elle fonctionnait en France de son temps. Le monarque absolu ou le despote, pour parler sa langue, est un prince à qui ses cinq sens disent sans cesse qu'il est tout, et que les autres ne sont rien. Il devient naturellement paresseux, ignorant et voluptueux. Il abandonne donc les affaires, délègue son omnipotence à un vizir et puis se plonge, pour s'y enivrer de plaisirs stupides et brutaux, au fond d'un sérail. Là on rivalise d'empressement pour satisfaire ses moindres caprices. Habitué à voir ainsi tout plier devant lui, le prince veut jouer avec son peuple comme il joue avec sa cour. Ses fantaisies d'homme vicieux deviennent lois de l'État. Il faut au peuple pour supporter ce régime un esprit d'obéissance extrême. Le sujet est une créature qui obeit à une créature qui veut. Quand le prince a parlé, fût-il ivre ou dément, l'arrêt doit être exécuté : sans cela il se contredirait et la loi ne peut se contredire. L'extrême obéissance suppose à son tour de l'ignorance dans celui qui obéit ; elle en suppose même dans celui qui commande : il n'a point à délibérer, à douter, ni à raisonner, il n'a qu'à

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, mai, p. 157.

vouloir. L'éducation est nulle, car le peuple est esclave. Et pour faire un bon esclave obéissant en tout, il faut commencer par faire un mauvais sujet (II, 5 ; III, 10 ; IV, 3). Montesquieu résume ainsi l'idée qu'il se fait du gouvernement despotique : « Quand les sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique » (V, 13).

Un prince paresseux, débauché et capricieux dont les fantaisies contradictoires deviennent des lois ; un peuple esclave toujours prêt à obéir parce qu'il est dominé par la crainte ; l'ignorance à tous les degrés : voilà où mène l'État despotique, voilà le tableau anticipé de la monarchie française si elle continue à glisser sur la pente de l'absolutisme. Les premiers traits de ce tableau, le sérail et le vizir, sont d'ailleurs déjà réalisés : cela ne pouvait manquer de frapper les esprits.

Non seulement le despotisme a les pires conséquences, mais il est par nature une forme illégitime de gouvernement. « Le despotisme est un gouvernement qui ne peut se corrompre parce qu'il est corrompu par nature » (VIII, 10). Et la preuve de cela ? Pour Montesquieu, les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Tous les êtres ont leurs lois depuis le monde matériel jusqu'à l'homme, parce que tous les êtres ont leur nature et sont en relation avec d'autres êtres. Les êtres intelligents, disons-nous, ont leurs lois. En effet, avant d'exister, ils étaient possibles ; ils avaient donc des rapports possibles et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste que ce qu'ordonnent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle tous les rayons n'étaient pas égaux.

L'être intelligent est donc par sa nature soumis à des lois invariables, tout comme le monde physique est assujetti à des rapports nécessaires. Mais l'être intelligent, à cause

précisément de son intelligence, ne peut conformer son activité aux lois dérivées de sa nature, qu'à condition de les connaître. La causalité morale domine le monde spirituel. D'autre part, l'homme a un esprit borné que viennent encore obscurcir ses passions, il peut avoir une connaissance incomplète ou erronée des lois primitives. Il vient ainsi à les violer. Des institutions sont donc nécessaires qui le rappellent à chaque instant à ses devoirs. La religion lui rappelle ses rapports avec Dieu; la philosophie l'avertit de ce qu'il doit à sa propre personne; le Gouvernement le prévient qu'il est fait de sa nature pour vivre avec ses semblables et le rend à ses devoirs sociaux par des lois civiles et politiques.

Le Gouvernement ne crée pas le droit, le bien et le juste : il proclame tout simplement les règles postulées par notre nature sociale, il promulgue la loi que le Créateur a inscrite dans les choses (I, 1). Le Gouvernement ne crée pas la loi, il actualise le statut potentiel qui est enfermé dans notre nature. Il est lié par une loi antérieure à toutes celles qu'il établit et dont les règlements positifs ne peuvent être que des déterminations. Les gouvernements despotiques dans lesquels « un seul homme sans loi et sans règle entraîne tout par sa volonté et par ses caprices » (II, 1) sont des gouvernements contre nature.

A côté du prince il faut un dépôt de lois qui enchaîne le prince lui-même et le rappelle au respect de l'ordre naturel antérieur à l'ordre civil. « Ce dépôt ne peut être que dans les corps politiques, qui annoncent les lois lorsqu'elles sont faites et les rappellent lorsqu'on les oublie. L'ignorance naturelle à la noblesse, son inattention, son mépris pour le gouvernement civil, exigent qu'il y ait un corps qui fasse sans cesse sortir les lois de la poussière où elles seraient ensevelies. Le conseil du prince n'est pas un dépôt convenable. Il est par nature le dépôt de la volonté momentanée du prince qui exécute, et non pas le dépôt des lois fondamentales. De plus, le conseil du monarque change sans

cesse ; il n'est point permanent ; il ne saurait être nombreux ; il n'a point à un assez haut degré la confiance du peuple : il n'est donc pas en état de l'éclairer dans les temps difficiles, ni de le ramener à l'obéissance » (II, 4). Ce corps politique doit donc émaner de la nation. « Le peuple, dit-il à propos de la démocratie, est admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque partie de son autorité... Si l'on pouvait douter de la capacité qu'a le peuple pour discerner le mérite, il n'y aurait qu'à jeter les yeux sur cette suite continuelle de choix étonnants que firent les Athéniens et les Romains » (II, 2).

Mais la liberté politique est une *formalité*. C'est la formalité qui, par une certaine disposition des pouvoirs, rend fixes et stables les lois de l'État et garantit au citoyen la sûreté de sa condition. Or, fixes et stables ou mobiles et changeantes, les lois peuvent être tyranniques par leur *contenu* (XII, 1). Dans quelle mesure les lois que la nation se donne librement, peuvent-elles restreindre la liberté individuelle ? Montesquieu ne donne nulle part, pensons-nous, de règle principielle à ce sujet. Il proteste à la vérité contre la barbarie des peines de l'ancien régime, s'insurge contre l'esclavage, écrit contre la traite des nègres des pages qu'il faudrait citer, déclare que c'est la concurrence qui met un prix juste aux marchandises, se montre partisan de la liberté religieuse (XV, 1 ; VI, 9 ; XV, 5 ; XX, 9 ; XXV, 8) ; et ce sont là incontestablement des idées très libérales. Mais enfin ce sont là aussi des idées isolées, et l'on ne voit point que sa théorie d'un droit naturel antérieur à l'institution du gouvernement, lui commandât ce libéralisme civil.

Les physiocrates [1] reprennent cette vue de Montesquieu qu'il y a un droit naturel préexistant à toutes les législations positives et subsistant par delà tous les gouvernements humains ; aucune autorité souveraine ne peut avoir

1) Hector Denis, *Histoire des systèmes économiques.* Bruxelles.

pour fonction de *faire des lois* : les lois sont toutes faites. Il n'y a pas de place dans les sociétés humaines pour un *créateur de lois*, il n'y a place que pour des *législateurs* au sens littéral du mot, *porteurs de lois*. Que sont ces lois antérieures à toute législation positive ? Parmi tous les enchaînements possibles de phénomènes physiques et moraux, il y en a un qui est *plus favorable que tous les autres* au bonheur du genre humain. C'est celui-là qui a été voulu et créé par Dieu dans sa Providence. C'est donc celui-là qui se réaliserait spontanément dans l'ordre matériel et dans l'ordre social, si l'homme ne venait y mettre obstacle. Le monde est le reflet d'une idée divine : l'optimisme le plus confiant est parfaitement légitime. Puisque Dieu s'est proposé de réaliser l'ordre physique et l'ordre moral les plus favorables à la beatitude de l'homme, les plus propres à assurer l'abondance et la juste distribution des richesses, il a dû déposer et dans le monde physique et dans le monde moral les forces requises à l'accomplissement de ce plan. Gardons-nous de troubler l'activité de ces forces naturelles. Laissons-les couler à pleins bords et se développer sans entraves : l'ordre le plus approprié à notre bonheur sera ainsi réalisé. L'intérêt personnel est éthiquement justifié par le fait de son existence. Au surplus, les intérêts divers se combinent spontanément pour produire l'équilibre social le mieux adapté à nos destinées. L'ordre spontané et l'ordre idéal coïncident. Supprimer tout ce qui gâte l'ordre spontané : voilà la fonction du législateur.

Arrière donc toutes les restrictions de la liberté que nous a léguées l'ancien régime. Plus de privilèges, plus de monopoles. Il faut supprimer, dit Turgot en 1765, « toutes les misérables entraves de toutes espèces qui enchaînent l'industrie dans toutes ses branches : monopoles de communautés, apprentissages, compagnonnages, statuts, règlements de manufactures, bureaux de marque, inspecteurs » (p. 115). Montesquieu réclamait la liberté politique, les physiocrates réclament la liberté économique.

Mais en demandant la libre concurrence, les physiocrates réclament du même coup l'égalité civile : plus de privilège, plus de monopole. Et de fait il y a une liaison entre l'idée d'égalité et celle de liberté. Toute inégalité, en effet, est la compression de la liberté de l'un au profit de la liberté de l'autre. L'inégalité devant la loi implique la destruction d'une partie de la liberté du reste de la nation. Cette liaison n'avait pas échappé à Montesquieu. Argumentant contre l'esclavage et pour la liberté civile, il disait : « Comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre nature » (XV, 7). N'est-ce pas très nettement affirmer que les hommes doivent être *libres*, parce qu'ils sont *égaux* ? Chemin faisant, le principe de liberté se grossit donc du principe d'égalité.

Il va s'adjoindre bientôt celui de la souveraineté populaire. Turgot acceptait les conclusions des physiocrates sur l'abolition des limitations à la liberté, sur la libre concurrence et la suppression de tous les privilèges. Comme eux il faisait découler ces conclusions d'un jugement bienveillant sur la valeur morale de l'intérêt privé et du principe de l'harmonie spontanée des égoïsmes individuels. Mais à tout cela il ajoutait une idée nouvelle : chacun est le meilleur juge de ses intérêts. Le principe de la concurrence est « une conséquence immédiate de la propriété et *de la faculté exclusive qu'a chaque individu de connaître ses intérêts mieux que tout autre* » (p. 108). Mais si l'intérêt privé et l'intérêt général coïncident, si chacun est le meilleur juge de ses intérêts, le meilleur gouvernement sera celui qui sera le plus immédiatement désigné par le suffrage de citoyens agissant sous la stimulation de leur intérêt particulier. Entre dépositaire du pouvoir et sujet « le vrai rapport est celui du mandant au mandataire qu'il a choisi parce que cela lui convenait » (p. 119). Il y a d'ailleurs une connexion logique entre l'idée de liberté et celle d'indépendance. Être libre, c'est n'appartenir à personne, se gouverner soi-même. Cette connexion n'avait pas non plus échappé à Montesquieu :

« Comme dans un État libre tout homme qui est censé avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il faudrait que le peuple eût en corps la puissance législative ; mais comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peut faire par lui-même » (XI, 6).

L'*Esprit des lois* (1748) de Montesquieu et le *Tableau économique* de Quesnay (1758) sont deux dates dans l'histoire de la philosophie sociale du XVIIIe siècle. Le premier donne la formule de la liberté politique, le second celle de la liberté économique. L'un et l'autre réclament la liberté religieuse : Montesquieu comme une simple tolérance, les physiocrates dont Quesnay était le chef, au nom de ce principe que l'État ne peut entraver la liberté individuelle et doit borner son rôle à assurer la coexistence des libertés, afin de ne pas troubler l'harmonie spontanée des intérêts. Le développement des idées sur la liberté amène ces auteurs aux principes d'égalité et de la souveraineté populaire.

Le *Contrat social* [1] (1761) de Rousseau est la troisième grande date dans l'histoire des doctrines sociales au XVIIIe siècle. Comme Montesquieu et les physiocrates, Rousseau admet un ordre naturel antérieur à l'ordre social et que toute législation positive doit respecter. Mais quelles sont les propriétés de l'homme dans cet état naturel ? Voilà la question spéciale que Rousseau va résoudre. « Pour bien les connaître (ces propriétés) il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature sont celles qu'il recevrait en pareil état », disait déjà Montesquieu (I, 2). Rousseau emploiera cette méthode. Il considère l'homme isolé, sans relation avec ses semblables, antérieurement à toute société. Dans cet état qui est l'état de nature, les hommes sont parfaitement libres, puisqu'ils

(1) Janet, *Histoire de la science politique*, t. II. Paris, 1887

n'ont pas de contact entre eux. Ils sont à peu près égaux, et cela n'est pas difficile à démontrer : car moins la nature humaine est développée, moins il y a de différences et par suite d'inégalités. Enfin ils n'ont d'autre dépendance que celle à l'égard des forces physiques. Ces trois propriétés : la liberté, l'égalité, l'indépendance, font le bonheur de l'homme primitif. Toutefois à l'état isolé l'homme a le sentiment de sa faiblesse, il aspire à l'état social. Mais il ne consentirait néanmoins pas à troquer son bonheur primitif contre l'état social. Il ne passe donc de l'état isolé à l'état social, que si un contrat — le contrat social — lui garantit la jouissance continuée de ses attributs primitifs, sources de son bonheur. La meilleure organisation sociale est celle qui donne le plus de liberté, d'égalité et d'indépendance aux citoyens : c'est la démocratie. Toutes les autres sont contraires à la justice et blessent le contrat social. Encore Rousseau entend-il la démocratie dans le sens du gouvernement populaire direct : le peuple sous peine d'abdiquer ses propriétés naturelles ne peut même déléguer son pouvoir législatif. Le peuple doit être gouverné par le peuple assemblé.

Toute la littérature sociale du XVIIIe siècle en France converge donc vers l'idée de liberté. On presse cette idée à fond et l'on en fait sortir les conséquences les plus outrées.

*
* *

Un mouvement analogue se forme en Angleterre[1]). Mais le libéralisme anglais ne s'embarrasse guère de la philosophie métaphysique et juridique des Français sur l'état de nature antérieur à l'état social. Il en fait même une critique acerbe. Bentham, qui sera avec Paine le chef de ce mouvement, écrit à Brissot au moment où éclate la Révolution : « Je regrette que vous ayez entrepris de publier

1) Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol. Paris, Alcan, 1901-1904.

une déclaration des droits. C'est une œuvre métaphysique — le *nec plus ultra* de la métaphysique. Quels que soient les articles, je me porte garant qu'ils peuvent être classés sous trois chefs : 1° inintelligibles : 2° faux ; 3° à la fois l'un et l'autre » (II, 39). On nous dit que les hommes *sont* égaux, que la loi ne peut pas aliéner la liberté des citoyens. C'est faux, et la preuve, c'est que les hommes font des révolutions pour rétablir l'égalité supprimée, pour défendre la liberté menacée. Erreur en droit également : car il n'est pas de loi qui ne soit une restriction de la liberté et qui ne constitue, par suite, une atteinte à ce prétendu droit inaliénable (II, 40, 41). Voilà ce que vaut aux yeux de Bentham la métaphysique des Français sur les droits de l'individu. Cependant si les utilitaires ne sont pas d'accord en principe avec les philosophes français, ils arrivent par d'autres voies aux mêmes conclusions extrêmes. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

L'homme, suivant les utilitaires, poursuit toujours son plaisir. Il n'est heureux que dans la mesure où il réalise son plaisir. « Demandez à un homme, écrit Hume, *pourquoi il prend de l'exercice*, il répondra : *parce que je désire conserver ma santé* ; si vous demandez, alors, *pourquoi il désire la santé*, il répondra sans hésiter : *parce que la maladie est pénible*. Si vous poussez plus loin votre enquête, et demandez à savoir *pour quelle raison il hait la peine*, il est impossible qu'il vous en donne jamais une. C'est là une fin dernière, et qui n'est jamais rapportée à un autre objet. » Mais ce qui est agréable pour moi n'est pas nécessairement agréable pour mon prochain ; ni ce qui est pénible pour moi, pénible pour lui. D'autre part, l'État a pour mission de poursuivre le bien général, le plaisir de tous. Si les hommes poursuivent nécessairement leur intérêt individuel, comment l'intérêt général peut-il être réalisé dans la société ?

On peut admettre, d'abord, que l'identification de l'intérêt privé et de l'intérêt général se fait spontanément à l'inté-

rieur de chaque conscience individuelle, par le fait du sentiment de sympathie qui nous *intéresse* immédiatement au bonheur du prochain. Le plaisir qui arrive à mon prochain me cause à moi-même du plaisir. C'est ce que M. Halévy, dans son *Histoire de l'utilitarisme*, appelle le principe de la fusion des intérêts. Cette thèse est celle des premiers utilitaires.

Mais on peut aussi raisonner de la manière suivante : Puisqu'il est reconnu que les mobiles égoïstes sont prédominants dans la nature humaine et que, d'ailleurs, l'espèce vit et subsiste, il faut admettre que les égoïsmes s'harmonisent d'eux-mêmes et produisent mécaniquement le bien de l'espèce. L'identification des intérêts est immédiate : par le mécanisme de l'échange et de la division du travail, les individus, sans le vouloir, sans le savoir, en poursuivant chacun son intérêt propre, travaillent à réaliser l'intérêt général. C'est la doctrine d'Adam Smith, en économie politique au moins : car en morale il recourt parfois à la fusion sympathique des intérêts.

On peut d'ailleurs parfaitement admettre la thèse suivant laquelle les intérêts s'harmonisent d'une manière spontanée et naturelle, sans admettre celle de leur harmonie immédiate. Ainsi Hartley, Price et Priestley s'accommodent de la doctrine plus modérée suivant laquelle l'identification s'opère d'une façon nécessaire sans doute, mais seulement graduelle et progressive.

Or, que l'on admette la fusion sympathique des intérêts, l'harmonie spontanée et immédiate des intérêts, l'harmonie spontanée et progressive, on croit dans ces divers cas à l'identité naturelle des intérêts et on déduit logiquement des trois thèses le libéralisme économique. La physiocratie et l'utilitarisme se rencontrent donc sur le même terrain.

Bentham à la vérité ne souscrit pas au principe de l'identité naturelle des intérêts, il nie l'harmonie spontanée des égoïsmes. Sans affirmer leur divergence, il déclare que, dans l'intérêt des individus, il faut identifier l'intérêt

personnel avec l'intérêt général, et qu'il appartient au législateur d'opérer cette identification. Son principe est celui de l'identification artificielle des intérêts (I, 12-22). Il semblerait que l'intervention du gouvernement fût par là pleinement justifiée en matière économique. Mais Bentham est un logicien habile et il trouve moyen, bien que son principe soit tout opposé, d'arriver aux conclusions de Smith et même de les renforcer. Le bonheur et la possession de la richesse sont chose identique pour Bentham. Le gouvernement a pour mission de veiller à l'intérêt général. Si son intervention a pour résultat d'augmenter la masse des richesses, elle se conçoit. Sinon, qu'il s'abstienne. Or toute intervention du gouvernement est coûteuse ; elle est donc une cause de diminution du capital national. Elle est mauvaise en soi et doit être réduite au minimum. Elle ne se justifie que si elle entraîne un excédent de bénéfice. Elle sera nécessaire lorsque fera défaut aux individus l'*inclination*, le *pouvoir* ou le *savoir* par rapport à la fin poursuivie. Or, l'inclination existe chez tous les individus : chacun désire posséder le maximum de richesses. Le *pouvoir* de produire des richesses ne saurait non plus être favorisé par le gouvernement. Car chaque individu le possède dans la mesure où l'*Etat ne vient pas l'entraver*. Et l'Etat ne pourrait accroître le *pouvoir* d'un individu — en lui faisant des avances de capitaux, par exemple — qu'en diminuant d'une manière égale le pouvoir d'un autre. Car l'Etat ne saurait donner aux uns qu'en prenant aux autres. Le gouvernement ne peut influer que sur le *savoir*. Il arrive que quelqu'un tout en désirant la fortune, tout en ayant le pouvoir de l'obtenir, ignore les moyens à employer pour réussir. C'est au gouvernement à dissiper cette ignorance. Répandre l'instruction, encourager l'étude des sciences utiles, instituer des prix pour les découvertes et les expériences, faire publier les procédés usités dans chaque branche d'industrie, les prix des divers produits : protéger les inventeurs contre la spoliation et la contre-

façon : à cela doit se borner le rôle du gouvernement. Sa fonction est d'enseigner. Jérémie Bentham va jusqu'à demander la liberté du commerce d'argent, de l'usure que Smith n'avait osé revendiquer. Bentham appelle son système le *quiétisme*. Le quiétisme benthamite, c'est le libéralisme de Smith et des physiocrates, mais renforcé (I, 198 et 199).

De même que le principe utilitaire quelle que soit sa forme — identité naturelle ou identité artificielle des intérêts — conduit au libéralisme économique, de même il conduit en politique à la démocratie.

Thomas Paine adopte la thèse de Smith sur l'identité naturelle des intérêts. Mais pourquoi restreindre au domaine économique, se demande-t-il, pourquoi ne pas étendre aux choses de la politique le principe de l'identité naturelle des égoïsmes ? Pourquoi s'arrêter à mi-chemin ? Son idéal à lui est celui d'une *société sans gouvernement* où nulle force etrangère ne viendrait troubler le libre jeu des intérêts. Cependant un gouvernement sera toujours nécessaire, ne fût-ce que pour garantir ce libre jeu et mettre la société à l'abri de toute tentative de restriction de la liberté de la part de personnages puissants. Le régime politique qui se rapproche le plus de l'idéal d'une société sans gouvernement, c'est la démocratie, le gouvernement de tous. Voila les conclusions de Paine singulièrement proches de celles de Rousseau (I, 237 et 278).

Bentham de prime abord ne fut pas démocrate. Mais il ne put résister au courant. Le principe de l'égalité fait partie de son utilitarisme. Il considère que chaque portion de richesse a une portion correspondante de bonheur. Toutefois, ajoute-t-il aussitôt, le franc du pauvre a plus de valeur que le franc du riche. Enlever au pauvre l'unique franc qu'il possède, c'est lui causer bien plus de peine qu'on en ferait à un millionnaire en lui prenant une somme équivalente. De même le franc donné à celui qui ne possède rien produit une joie bien plus grande que le franc ajouté à la fortune de celui qui est déjà riche d'avance. Donc

distribuer une très grande somme d'argent entre un très petit nombre de personnes, c'est produire un très petit bonheur chez un très petit nombre d'individus. De même dans l'ensemble de la société, le bonheur est maximum quand la masse des richesses est répartie à un point voisin de l'égalité. Puisque l'Etat, selon Bentham, a pour fonction d'assurer l'harmonie des intérêts et par voie de conséquence le plus grand bonheur du plus grand nombre, il lui incombe de prendre toutes les mesures qui sont de nature à produire l'égalité des richesses dans la nation. Bentham part de là pour préconiser une refonte du droit civil et du droit fiscal (I, 82 et 83).

A partir de 1781 et peut-être sous l'influence du milieu où il vit, il s'essaye à donner une formule utilitaire de la démocratie. Il applique à l'ordre politique des principes analogues à ceux qu'il applique à l'ordre civil. Voici son raisonnement : Le bonheur d'un individu quelconque n'a pas plus de valeur que le bonheur égal d'un autre. Chaque individu possède une capacité égale de bonheur. Enfin tous les individus ont un égal désir de bonheur. Si donc la capacité d'apprécier les moyens d'être heureux était chez chacun proportionnée à sa capacité de bonheur, le gouvernement, qui a pour mission de produire la plus grande félicité du plus grand nombre, réaliserait d'autant mieux sa fin qu'un plus grand nombre d'individus réussiraient à faire prévaloir, en son sein, leur opinion sur les moyens d'arriver au bonheur. Et puisqu'il n'y a pas de critérium permettant de vérifier jusqu'à quel point chacun est capable d'apprécier la tendance d'une chose à ajouter au bonheur, il faut concéder à tous des droits politiques égaux. Le régime démocratique s'impose comme meilleure forme de gouvernement. Bentham réclame le suffrage universel ; si, par concession, il admet un cens électoral, il le veut aussi petit que possible; il condamne le vote plural. Ces théories datent de 1788 et sont à ce moment incidentes dans le Benthamisme. Ce n'est que plus tard, beaucoup plus tard,

que Bentham deviendra définitivement démocrate (I, 270-273).

L'utilitarisme anglais aboutit donc, en partant de principes différents, aux mêmes conclusions que la philosophie métaphysique des Français. Il part du libéralisme économique et arrive au libéralisme politique, à la liberté complète. Comme en France avec le progrès de l'idée de liberté, marche de pair le progrès des idées d'égalité et de démocratie. Il y a cependant des différences entre les deux mouvements. En France on part de la liberté politique, on arrive à la liberté économique. Montesquieu précède Quesnay. En Angleterre on va de la liberté économique à la liberté politique. Adam Smith précède Paine et Bentham. Cette différence se conçoit : la monarchie anglaise est une monarchie tempérée et il n'y a nulle urgence à réclamer un accroissement de liberté politique. La monarchie française est absolue, elle tourne au despotisme, il y a nécessité de l'arrêter sur cette pente : de là des récriminations précoces, et à l'origine même les publicistes comme Montesquieu se bornent à demander l'institution en France du régime anglais.

Les deux mouvements, bien qu'ils diffèrent dans leur marche, s'influencent réciproquement. L'utilitarisme est un décalque, une transposition de la philosophie métaphysique. Ainsi le libéralisme économique de Smith est celui des physiocrates, mais dégagé de ses vues métaphysiques sur l'ordre naturel, sur la Providence. Turgot et Smith ont absolument la même physionomie. Paine est le Rousseau de l'utilitarisme : Bentham devenu démocrate lui ressemble très fort. D'ailleurs les Français n'ignoraient pas la proximité de leurs conclusions avec celles des utilitaires et au moment où éclate la Révolution, Paine et Bentham sont faits citoyens français. Paine passe même le détroit et se fait élire député à la Convention, dans les comités de laquelle il joue, de concert avec Condorcet son ami, un rôle considérable. Paine ne connaissait pas le français,

Mme Condorcet était le traducteur habituel des communications qu'il faisait à l'assemblée [1]).

III.

Condorcet souscrit à toutes ces idées qui eurent cours en France comme en Angleterre à la fin du XVIIIe siècle. On vient de voir qu'il fut l'ami intime de Thomas Paine. Il est en outre un admirateur de Rousseau : « Ces principes (liberté, égalité, souveraineté du peuple) furent développés par Rousseau avec plus de précision, d'étendue et de force et il mérita la gloire de les placer au nombre de ces vérités qu'il n'est plus permis, ni d'oublier, ni de combattre » (p. 20). L'idée originale de Condorcet est d'avoir voulu donner aux principes de Rousseau une confirmation historique. Il a cherché à montrer que tous les progrès effectués dans les sciences, les arts et les mœurs avaient été parallèles à leur incarnation graduelle dans le corps social. A une théorie déduite il vise à donner une base expérimentale. De là sa philosophie de l'histoire : la liberté est la condition du progrès. Condorcet possédait ses conclusions avant même d'aborder l'étude de la réalité sociale.

* *

L'idée d'étudier l'histoire du point de vue élevé de la philosophie, de glaner les faits de manière à ce qu'ils se disposent suivant une série progressive, n'était pas neuve. Bossuet avait considéré toute l'histoire ancienne comme une préparation à l'établissement du christianisme. Il avait montré dans chaque événement un acheminement à ce terme. Les empires puissants qui entouraient Israël, le châtiaient ou le protégeaient suivant qu'il s'égarait dans l'idolâtrie ou s'exaltait dans la foi au vrai Dieu : ils servaient à maintenir intacte la pureté de la doctrine. Ces

1) Fr. Alengry, *Condorcet*, p. 198. Paris, Giard et Brière, 1904.

empires se succédèrent de plus en plus étendus jusqu'à ce que tous les peuples fussent réunis sous la même domination. Les temps étaient marqués dès lors pour la naissance du Christ et pour une rapide propagation du Judaïsme conservé dans son intégrité et renouvelé par le Messie. « Ces empires ont pour la plupart une liaison nécessaire avec l'histoire du peuple de Dieu. Dieu s'est servi des Assyriens et des Babyloniens pour châtier ce peuple ; des Perses pour le rétablir ; d'Alexandre et de ses premiers successeurs, pour le protéger ; d'Antiochus l'illustre et de ses successeurs, pour l'exercer ; des Romains pour soutenir sa liberté contre les rois de Syrie, qui ne songeaient qu'à le détruire. Les Juifs ont duré jusqu'à Jésus-Christ sous la puissance des mêmes Romains. Quand ils l'ont méconnu et crucifié, ces mêmes Romains ont prêté leurs mains, sans y penser, à la vengeance divine, et ont exterminé ce peuple ingrat. Dieu, qui avait résolu de rassembler dans le même temps le peuple nouveau, de toutes les nations, a premièrement réuni les terres et les mers sous ce même empire. Le commerce de tant de peuples divers, autrefois étrangers les uns aux autres, et depuis réunis sous la domination romaine, a été un des plus puissants moyens dont la Providence se soit servie pour donner cours à l'Evangile »[1]. Telle est la thèse de Bossuet. Elle représente la suite des faits de l'antiquité comme un progrès continu vers le but de l'établissement du christianisme. Bossuet fait servir l'histoire à la confirmation d'une idée théologique. Condorcet tente un essai analogue en faveur de la théorie libérale.

Turgot, grand admirateur de Bossuet[2], refait, en conservant son titre, le *Discours sur l'histoire universelle*. Selon Turgot et les physiocrates, ses précurseurs, l'agriculture est le but auquel il faut rapporter toute l'économie

1) *Discours sur l'histoire universelle*, IIIe partie, ch. I.
2) Turgot, éd. Daire, t. II, p. 626. Voir note de Dupont de Nemours.

nationale : les classes non agricoles sont des classes stériles ; leur utilité n'est réelle que dans la mesure où elles se subordonnent à l'agriculture, concourent à son perfectionnement et à l'accroissement de sa productivité. L'agriculture est d'ailleurs la condition de tous les progrès, car chez les peuples laboureux la terre nourrit plus d'hommes qu'il n'en faut pour la cultiver. « De là des gens oisifs : de là les villes, le commerce, tous les arts d'utilité et de simple agrément : de là les progrès les plus rapides en tout genre, car tout suit la marche générale de l'esprit » (p. 631). Or cet état économique idéal a été préparé par deux phases antérieures : les peuples ont dû être chasseurs et pasteurs avant d'être laboureurs. La vie agricole peut donc être considérée comme le but vers lequel tendaient les deux états précédents. « Tous les âges sont enchaînés par une suite d'effets qui lient l'état du monde à tous ceux qui l'ont précédé » (p. 598). Voilà l'idée du progrès économique.

Turgot élabore aussi l'idée du progrès intellectuel. Il considère les explications de phénomènes que l'observation peut établir et « l'expérience vérifier » comme les vraies explications. Mais l'esprit n'est pas arrivé d'emblée à cette conception. Il a dû passer par des états préparatoires. « Avant de connaître la liaison des effets physiques entre eux, il n'y eut rien de plus naturel que de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents, invisibles et semblables à nous. — Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme *essences* et *facultés*, dont on raisonnait comme si elles eussent été des *êtres*, de nouvelles divinités substituées aux anciennes. Ce ne fut que bien tard en observant l'action mécanique que les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette mécanique d'autres hypothèses que les mathématiques purent développer et l'expérience vérifier » (p. 656).

Hartley — et à sa suite Price et Priestley — considère aussi l'histoire de l'humanité comme un progrès vers le bonheur, et il entend le bonheur dans le sens d'une harmonie absolue de tous les intérêts privés. Il affirme que chez l'homme la faculté de gagner le plaisir et d'écarter la douleur commence avec la naissance et s'accroît de jour en jour. Il étend cette proposition de l'individu à l'espèce. Et de même que dans l'individu chaque instant ajoute au bonheur de l'instant qui a précédé, ainsi dans l'espèce chaque génération ajoute au bonheur de la génération précédente. Hartley conclut que « l'association a une tendance à ramener l'état de ceux qui ont mangé du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, l'état paradisiaque » [1].

L'idée d'envisager l'histoire comme un progrès et d'en rechercher le sens est donc léguée à Condorcet par Bossuet, Turgot, Hartley, Price et Priestley. Il le reconnait à demi dans l'*Esquisse* quand il écrit : « Enfin, on vit se développer une nouvelle doctrine, qui devait porter le dernier coup à l'édifice déjà chancelant des préjugés : c'est celle de la perfectibilité illimitée de l'espèce humaine, dont Turgot, Price et Priestley ont été les premiers et les plus illustres apôtres » (p. 132). Mais Condorcet fait plus que ses prédécesseurs, il ne recherche pas seulement le sens du progrès, il prétend en découvrir la condition ou la loi. Ce qui accélère, modère ou retarde le progrès, ce sont les vicissitudes de la liberté et de l'egalité qui est la base de la liberté. Plus un peuple est libre, plus ses progrès sont rapides ; plus il est esclave, moins il avance.



Une autre idée de Condorcet, absolument originale celle-là et que nous avons vainement cherchée chez ses devanciers, c'est celle d'appuyer à l'histoire un tableau de l'avenir

1) *On Man*, Part. I, ch. I, 2 et II, prop. XIV, cor. 9.

destiné à guider l'humanité dans sa marche future. Après avoir noté les progrès d'hier, il conjecture les progrès de demain (pp. 161-189).

Il nous reste à exposer cette philosophie de l'avenir. « Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à trois points importants : 1° la destruction de l'inégalité entre les nations ; 2° les progrès de l'égalité dans un même peuple ; 3° enfin le perfectionnement réel de l'homme » (p. 161).

Sur le premier point Condorcet a vu relativement clair et ses prédictions se sont en général vérifiées. Il considère d'abord l'inégalité entre les nations de l'Europe. Il se demande si toutes ne seront pas un jour au point où en sont aujourd'hui les Français et les Anglo-Saxons. Sa réponse est affirmative. Les principes de la Révolution française sont aujourd'hui déjà ceux de tous les hommes éclairés de l'Europe, les communications sont trop commodes, l'imprimerie trop puissante pour que « les tyrans et les prêtres » puissent les empêcher de pénétrer jusqu'aux moindres cabanes d'esclaves. Les réformes que ces principes universellement admis doivent susciter, s'accompliront nécessairement soit par la sagesse des gouvernements, soit par des mouvements violents de la foule.

L'inégalité entre l'Europe et ses colonies disparaîtra aussi : les colonies proclameront leur indépendance, l'esclavage sera aboli, les monopoles supprimés. Dès lors les populations, libres dans leur expansion, y propageront la culture européenne soit en civilisant l'indigène, soit en anéantissant le sauvage.

Enfin l'Europe et l'Amérique, arrivées à un même degré de civilisation, porteront leurs progrès en Asie et en Afrique. Et la marche de ces peuples nouveaux sera plus rapide que ne fut la nôtre, parce qu'ils seront guidés par un tuteur qui les protégera aux passages périlleux.

Quant au second point, l'inégalité des citoyens au sein

d'une même nation, Condorcet en prévoit aussi l'affaiblissement graduel.

L'inégalité de richesses est condamnée. « Il est aisé de prouver que les fortunes tendent naturellement à l'égalité, et que leur excessive disproportion ou ne peut exister, ou doit promptement cesser, si les lois civiles n'établissent pas des moyens factices de les perpétuer et de les réunir » (p. 167). Il n'y a en effet, selon lui, qu'une seule inégalité nécessaire : celle du capitaliste et du travailleur. Or on peut remédier à l'infériorité du prolétaire « en assurant à celui qui atteint la vieillesse un secours produit par ses épargnes, mais augmenté de celles des individus qui, en faisant le même sacrifice, meurent avant le moment d'avoir besoin d'en recueillir les fruits ». C'est, très nettement exprimée, l'idee des caisses de pensions de vieillesse. Il y a d'autres moyens encore d'assurer l'égalité de richesses, « soit en empêchant que le crédit ne continue d'être un privilège si exclusivement attaché à la grande fortune, en lui donnant cependant une base non moins solide ; soit en rendant les progrès de l'industrie et l'activité du commerce plus indépendants de l'existence de grands capitalistes ». Voilà exprimées l'idée du crédit populaire et celle de la coopération.

Quant à l'inégalité d'intelligence, elle disparaîtra naturellement avec la diffusion de l'instruction. Condorcet trace un programme d'étude assez chargé, mais qu'un choix heureux des methodes et des doctrines pourra rendre assimilable même à ceux « qui ne peuvent donner à l'étude qu'un petit nombre de leurs premières années, et, dans le reste de leur vie, quelques heures de loisir ». Cette égalité d'instruction contribuera à amener une plus grande égalité dans l'industrie, et dès lors dans les fortunes ; l'égalité des fortunes réagira à son tour en faveur de l'égalité d'instruction. De sorte que l'histoire tendra dans l'avenir à une égalisation croissante sous tous rapports.

Après ce pronostic Condorcet se demande quels perfec-

tionnements réels attendent l'homme pour l'avenir. Il décrit l'état d'avancement auquel atteindront les sciences, les arts et les méthodes, il nous montre l'homme et la femme pourvus de droits absolument égaux, la disparition complète des guerres, l'institution d'une langue universelle, enfin l'accroissement constant de l'écart entre la naissance et l'âge moyen de la mort. Et quel sera le terme de tous ces perfectionnements ? Condorcet ne le voit pas. Voici comment il raisonne : Une connaissance exhaustive de tous les phénomènes de la nature n'est pas possible à l'homme. Tout ce qu'il peut faire, c'est de soulever petit à petit quelque partie du voile qui la recouvre. Mais à mesure qu'il acquiert une idée nouvelle, il peut la combiner avec toutes celles qu'il possède déjà. De là un nombre incalculable de connaissances neuves. L'esprit n'est donc pas limité en lui-même à cause de sa faculté d'arrangement et il n'est pas limité par son objet, la nature, qui est inépuisable. Ce progrès illimité de l'esprit entraîne un perfectionnement constant dans les arts. Celui-ci à son tour engendre un accroissement incessant de bonheur. Cette dernière conclusion est d'une intelligence assez délicate. Condorcet admet avec Rousseau que l'homme est essentiellement bon. Tous les vices qui ont souillé l'humanité au cours des temps sont imputables aux institutions et non aux individus. « Quelle est l'habitude vicieuse, l'usage contraire à la bonne foi, quel est même le crime dont on ne puisse montrer l'origine, la cause première, dans la législation, dans les institutions, dans les préjugés du pays où l'on observe cet usage, cette habitude, où ce crime s'est commis ? » (p. 180). Dès lors, la moralité de l'individu vaudra ce que valent les institutions. Celles-ci sont susceptibles d'amélioration indéfinie, puisque l'art politique et la science sociale, comme tous les arts et toutes les sciences, sont indéfiniment perfectibles. La moralité de l'homme dans l'avenir ira donc toujours croissant. Condorcet va même jusqu'à prétendre qu'avec le progrès de la législation

et de l'art politique en général, la pratique du devoir deviendra si facile à l'homme qu'elle n'exigera ni sacrifice, ni vertu. « Plus l'homme avancera vers ce perfectionnement des peuples, moins les grandes vertus lui deviendront nécessaires ; aussi le but de la morale et de l'art social doit être de les rendre inutiles et non de les rendre communes » (p. 414).

C'est bien résumer l'idée maitresse du XVIIIe siècle que de dire : La question morale est une question sociale.

M. DEFOURNY.

Errata. — Dans notre premier article, page 157, 1re ligne, au lieu de : *ainsi le...*, lire : *ainsi dans le...*

Page 158, 4e ligne, au lieu de : *physique...*, lire : *historique*.

X.

Renouvier et Kant. *)

Le kantisme est, nous semble-t-il, un idéalisme mitigé de réalisme, un phénoménisme atténué par un étrange retour au monde des choses-en-soi et de l'intelligible pur.

L'innovation fondamentale de la *Critique de la raison pure* consiste à expliquer la connaissance, non par l'action des choses sur notre entendement, comme on l'avait fait jusqu'alors, mais par les lois *a priori* de l'esprit, modelant à leur image les données ou intuitions sensibles. Cette méthode nouvelle, son auteur la considérait comme une révolution analogue à celle qui avait renversé le système géocentrique de Ptolémée. « On avait admis jusqu'ici — écrit Kant dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* — que toutes nos connaissances devaient se régler sur les objets... Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance... Il en est ici comme de l'idée que conçut Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des astres tournait autour du spectateur, il chercha s'il ne serait pas mieux de supposer que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles » [1].

*) Extrait d'une dissertation intitulée : *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*. Louvain, Institut de Philosophie. 1904.

1) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 21.

Notre connaissance, n'atteignant que l'intuition sensible unifiée par l'activité synthétique de la sensibilité et de l'entendement, offre un caractère d'idéalité que Kant reconnaissait. Le *noumène*, selon lui, échappe à nos efforts cognitifs. Cependant, par une volte-face bizarre, ce *noumène* qu'il nous serait impossible de connaître, il nous reconnaissait le pouvoir de le penser. Et de même, après une minutieuse critique des idées métaphysiques, où il s'efforçait de montrer leur inanité, il admettait que l'intelligible pur, étranger à la connaissance objective, pouvait être au moins conçu.

Dans la *Critique de la raison pratique*, les concessions au réalisme et à la métaphysique s'accentuent. Le commandement moral, l'impératif catégorique est, par essence, un intelligible pur. Au surplus, la croyance nous permet d'adhérer aux *noumènes* postulés par la loi morale : la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Ce système hybride qui part de l'idéalisme pour revenir progressivement au réalisme, qui, après avoir refusé à la métaphysique tout droit de cité dans le monde du savoir, s'empresse d'offrir à cette proscrite une hospitalité de plus en plus accueillante [1]), ne pouvait satisfaire les continuateurs du criticisme.

Ils se demandèrent ce que pouvait signifier le *noumène* dans une doctrine idéaliste ; ce que pouvait être dans un phénoménisme, la conception du monde intelligible. Il y avait là une énigme, plus même, une antinomie au cœur du système, un principe d'incohérence et de dislocation.

Il fallait opter pour l'une des deux positions contradictoires, le réalisme et l'idealisme, entre lesquelles le kantisme hésitait.

1) Nous nous abstenons de relever la même contradiction dans la *Critique de la faculté de juger*, dont Renouvier ne parle jamais. Cependant on pourrait y noter la même intrusion du noumène. Kant y conçoit un mode de connaître atteignant les choses-en-soi. Il différerait entièrement de notre mode de connaître *a priori* qui atteint l'intuition dans un concept et va du général au particulier. Il atteindrait le tout immédiatement, expliquerait les parties par le tout, et par suite connaîtrait la chose-en-soi.

Les continuateurs de Kant se partagèrent en deux groupes opposés.

Herbart et Schopenhauer se tournèrent vers le réalisme critique. Tout en étant imprégnés de phénoménisme, ils affirmèrent l'existence de la chose-en-soi et s'efforcèrent de déterminer sa nature.

Fichte, Schelling et Hegel arrivèrent à l'idéalisme critique. La nature fut une production de l'esprit au même titre que les formes de l'entendement. Pour le monde intelligible que Kant superposait au monde phénoménal, ils s'attachèrent à le pénétrer. Le moi transcendant, unique, placé au-dessus de l'espace et du temps, est le centre de ces spéculations obscures. Par cette solution du double problème du noumène et de l'intelligible pur, ils parvinrent au monisme panthéiste.

En dehors de ces deux groupes de penseurs, dès 1790 un philosophe polonais, Salomon Maïmon, résolvait le problème d'une troisième façon. Puisque la loi de notre esprit est le phénoménisme, il nous est interdit, selon lui, de connaître et même de penser la chose-en-soi. Tout ce que nous pouvons atteindre, ce sont les rapports catégoriques, immanents à l'esprit et informant les données d'expérience. Des choses en elles-mêmes, nous ne savons rien.

Charles Renouvier, que nous étudions dans ces pages, se rattache à ce dernier mode d'interprétation et de correction du criticisme. C'est par le phénoménisme radical et intransigeant qu'il s'efforcera de chasser du kantisme ses obscurités et ses illogismes. Renouvier est assurément un continuateur de l'illustre auteur de la *Critique de la raison pure*, sa place est dans le mouvement post-kantien. Mais il s'écarte du maître en ce qu'il a voulu faire œuvre plus logique et plus conforme aux principes de la doctrine. Et cette revision du kantisme s'est faite au nom d'un phénoménisme aussi entier que celui de l'école psychologique anglaise, et en particulier que celui de l'auteur du *Traité de*

la nature humaine. « Hume, dit M. Pillon, est vraiment le premier père du criticisme »... « Le criticisme contemporain, dont M. Renouvier est le fondateur, se rattache à Hume autant qu'à Kant. Il concilie Hume et Kant en complétant et en corrigeant l'un par l'autre ; en introduisant nettement sous leur vrai nom et avec toute leur portée, les catégories ou lois mentales dans la psychologie trop étroite de Hume, et en retranchant de la philosophie de Kant le mauvais germe de la métaphysique substantialiste dont il n'a pas su se débarrasser et qui devait, après lui, prendre le développement que l'on sait. Quelque chose manque chez Hume : l'idée de *loi*. Quelque chose est de trop chez Kant : l'idée de *substance*, conservée sous le nom de *noumène*... Il fallait unir au phénoménisme de Hume l'apriorisme de Kant : ç'a été l'œuvre accomplie au commencement de la seconde moitié du XIX[e] siècle par M. Renouvier » [1]).

Les contradictions que l'on s'évertue à résoudre dans le kantisme proviennent, selon Renouvier, de ce que d'une part, il va trop loin, et d'autre part, il ne va pas assez loin.

Il va trop loin, parce que, ne sachant pas se borner à son phénoménisme, il fait de multiples concessions à la « Métaphysique de l'Absolu ».

Il ne va pas assez loin, parce qu'il limite la croyance aux seuls postulats de la raison pratique. Or, il faut en faire le fondement de toute certitude dont l'objet dépasse le phénomène immédiatement et actuellement présent à la conscience.

On a souvent voulu voir entre les deux Critiques une contradiction qui n'est pas réelle. On a soutenu « que l'auteur des deux Critiques ayant rétabli sur un fondement pratique ou moral les mêmes affirmations dont il prétendait avoir démontré la fausseté ou l'impossibilité dans

1) Ch. Renouvier et F. Pillon, *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine.* Traduction, avec une Introduction par M. F. Pillon, p. LXVIII.

l'ordre théorétique ou logique, l'ensemble de son œuvre se trouve infirmé ou reste sans valeur » [1]. Reprocher à l'auteur des deux Critiques un pareil illogisme, c'est l'accuser de se contredire dans les termes mêmes. Or, rien de moins vrai ni de plus injuste. Kant n'a nullement voulu sauver des propositions qu'il reconnaîtrait lui-même avoir réduites à néant. Mais ayant établi l'impuissance de l'entendement pur à connaître les notions morales, il a eu recours à la foi pour suppléer à cette insuffisance. La contradiction de Kant n'existe nullement, comme on l'a soutenu, entre les desseins contradictoires des deux Critiques. Là n'est pas l'illogisme capital du criticisme kantien. A coup sûr, on peut relever entre les deux Critiques des contradictions réelles, d'une nature différente toutefois de celle que l'opinion précédente croyait apercevoir. Mais c'est au sein même de la *Critique de la raison théorique* que gît déjà l'illogisme essentiel.

Kant aurait dû ne point dépasser le phénoménisme qui est la conclusion évidente de sa *Critique de la raison pure*. Il aurait dû bannir la Chose-en-soi, l'Inconditionné, le Noumène, toutes entités réalisant des abstractions et qu'un respect singulier de la métaphysique absolutiste lui faisait ramener en divers endroits de ses Critiques. Or, il admet que si nous ne pouvons *connaître* le noumène, nous pouvons le *penser*.

Mais cette affirmation est profondément illogique.

Pourquoi, en effet, ne pouvons-nous connaître la chose-en-soi ?

Parce que, si nous lui appliquons les règles catégoriques de l'entendement, elle cesse d'être une chose-en-soi, un absolu, elle nous apparaît comme un ensemble de relations. Elle n'est plus un *noumène*, elle est un *phénomène*.

Mais lorsque, renonçant à vouloir le *connaître*, nous

1) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle, 2e édition. Bureau de la *Critique philosophique*, 1875, t. II, p. 226.

bornons notre ambition à *concevoir* le noumène, l'activité catégorique, qui est une loi de l'esprit, intervient non moins nécessairement et, par suite, nous le concevons, encore une fois, tel qu'il nous apparait. En conséquence, la conception du noumène est impossible au même titre que sa connaissance. Il faut le chasser de la pensée et poser radicalement le phénoménisme.

Kant se contredisait donc, lorsqu'il distinguait dans notre esprit deux puissances : l'*entendement* et la *raison*, dont l'une connaitrait le phénomène, et dont l'autre concevrait le noumène.

C'est là que gît « la grande, la vraie, l'unique contradiction » [1]) du kantisme, que l'on a eu le grand tort de chercher entre sa critique du dogmatisme et l'établissement des postulats de la raison pratique par la croyance morale.

Mais cette même intrusion absolutiste rompt encore en maints endroits l'unité du système.

Kant, admettant que l'esprit humain peut concevoir le noumène, ouvre une nouvelle brèche dans son phénoménisme, en faisant intervenir la *totalité inconditionnée des conditions* et les idées absolues de l'âme, du monde et de Dieu. Mais ces idées ne sont pas des absolus, elles sont relatives et phénoménales comme toutes nos connaissances et nos pensées. C'est là un nouveau retour à la métaphysique du passé : l'erreur de Kant est la même que celle d'Aristote qui substantialise des concepts en des absolus et arrive à cet inconcevable Acte pur et à cet inintelligible Moteur immobile.

Le noumène, illogiquement introduit dans le kantisme, continue ses ravages. Kant en rédigeant sa table des catégories, y admet la substance. Il ne rejette pas non plus de sa philosophie l'idée de matière. Et pourtant ce sont là des concepts absolus inconciliables avec l'activité toute relativiste de l'entendement humain : elle consiste unique-

1) *Année philosophique*, 1896. Ch. Renouvier, *Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu*, p. 10.

ment à modeler les données de la sensibilité, au moyen des relations catégoriques.

Dans les antinomies cosmologiques, l'erreur absolutiste apparaît encore. Kant y oppose à des thèses finitistes, des antithèses infinitistes. Il oppose aux quatre doctrines affirmant la limitation du monde dans l'espace et dans le temps, la simplicité originelle du composé, la causalité libre et l'existence d'un être nécessaire, quatre négations de ces théories. Or dès qu'on les considère, en vertu de l'*illusion dialectique*, comme des objets de connaissance, thèses et antithèses se présentent à la raison avec le même degré de vraisemblance. Nous sommes pris entre des contradictions insolubles et ballottés sans fin des unes aux autres.

Mais qui ne voit, dit Renouvier, l'Absolu apparaître, sous la forme infinitiste, dans les antithèses ? Il fallait les chasser de l'esprit comme impliquant contradiction et adopter les thèses finitistes.

Le noumène apparaît encore dans la solution des deux dernières antinomies cosmologiques, les antinomies dynamiques relatives, l'une à la causalité libre, l'autre à l'existence d'un être nécessaire. Selon Kant, les thèses et les antithèses sont également vraies, les unes dans l'ordre nouménal, les autres dans l'ordre phénoménal. Mais qui ne voit l'inconnaissable noumène revenir encore ?

Tels sont, d'après Renouvier, les illogismes que fait commettre à Kant, dans la *Critique de la raison pure*, son retour à l'Absolutisme.

Passons à la *Critique de la raison pratique*. Ici l'intervention du *noumène* est plus visible encore.

Kant place dans l'*a priori pur* le commandement moral. Il en fait une abstraction réalisée, étrangère au monde phénoménal et relatif. Puis il assigne pour objets à la croyance ces mêmes *noumènes* et ces mêmes inconditionnés que la logique du criticisme aurait dû écarter à jamais. Pourquoi donc revenir à la liberté, à l'âme et à Dieu,

conçus comme des absolus, alors qu'on a montré par une critique minutieuse de la raison la vanité de ces idées métaphysiques ?

« La séparation de la raison théorique et de la raison pratique rigoureusement posée et maintenue par le philosophe, non à titre de simple division des matières, a pour effet de placer la vérité une dans l'incompréhensible agencement de deux systèmes qui se détruisent mutuellement. Kant a fait de l'homme deux hommes en lui : un qui croit nier nécessairement pour la logique, un autre qui veut affirmer librement pour la morale » [1]).

On le voit, le kantisme renferme plusieurs contradictions. Elles ont toutes la même origine. Le célèbre philosophe qui en est l'auteur n'a point su se dégager entièrement des fantômes que la métaphysique du passé lui laissait dans l'esprit. S'il se fût efforcé de ne point sortir du phénoménisme qu'il avait posé au seuil de sa Critique, l'unité serait restée dans son œuvre et dans l'esprit humain. De plus, la naissance de systèmes tels que l'Idéalisme absolu aurait été impossible ; ils ne sont que le développement normal du germe absolutiste jeté par Kant dans sa Critique de la puissance intellectuelle.

Mais voici qu'une nouvelle antinomie apparaît dans la pensée du philosophe de Kœnigsberg. La faculté cognitive subit un fractionnement nouveau. Kant distinguait l'entendement qui n'atteint que le relatif, de la raison qui parvient à l'Absolu. Il distinguait aussi les phénomènes de l'entendement et les noumènes de la raison pratique. Le voici qui fait entre la raison théorique et la raison pratique une nouvelle division non moins erronée. A l'entendre, il n'y a que certaines affirmations qui sont du domaine de la raison pratique et qui peuvent faire l'objet d'un acte de foi. Toutes les idées qui ne se rattachent point à l'ordre moral sont condamnées à demeurer dans un état intermédiaire,

1) *Essais de critique générale*, 2e essai, 2e édition, t. II, p. 219.

n'étant plus, comme le soutenait l'ancienne métaphysique, des choses-en-soi, et ne pouvant devenir des croyances comme les postulats de l'ordre moral.

« Que signifie donc... cette séparation, d'où il en naît une factice entre la raison pure et la raison pratique, cette séparation entre l'idée qui doit rester une idée et l'idée qui doit devenir une croyance » ? (1)

Il faut que toutes nos affirmations, d'ordre théorique et d'ordre pratique, dès qu'elles dépassent le phénomène immédiatement et actuellement perçu, dont la certitude est à l'abri du doute, deviennent l'objet d'une croyance rationnelle. Ainsi le fossé creusé entre les deux Critiques se trouve comblé. Aussi bien, l'on peut dire que nos affirmations dépassant l'immédiat sont des actes libres et, partant, des croyances. C'est là la seule explication que l'on puisse donner des contradictions perpétuelles des opinions humaines et, particulièrement, des systèmes philosophiques. Car il serait absurde de supposer que des affirmations contraires sont le fruit d'une même nécessité. Kant, il est vrai, croit nos connaissances scientifiques et objectives, déterminées par la nécessité. « La même *raison*, qu'il croit nécessaire, ses prédécesseurs l'ont proclamée comme lui, ses successeurs la proclameront, et chacun peut l'entendre lui dicter les lois qui lui conviennent. Voilà une raison, voilà une nécessité bien accommodantes » (2).

Ainsi toute proposition franchissant les limites du phénomène immédiatement présent à la conscience est l'objet de la croyance.

De la sorte, l'unité reparait dans le criticisme et dans l'intelligence humane.

Kant revenait au noumène, après avoir établi le phénoménisme. Il faut expulser cet inintelligible noumène, cet

(1) *Année philosophique*, loc. cit., p. 15.
(2) *Essais de critique générale*, 2e essai, 2e édition, t. II, p. 221.

Inconditionné absurde, débris tenaces de philosophies défuntes.

Il considère uniquement, comme des objets de foi, les postulats moraux. Élargissons le domaine de la croyance que l'on veut restreindre arbitrairement. La foi intervient dans la formation de toute certitude relative à des vérités médiates.

Kant distinguait l'entendement de la raison, et la raison théorique de la raison pratique. Écartons la faculté kantienne d'atteindre l'Absolu. Mais confondons et unissons les deux raisons : l'entendement et la volonté. Il n'y a plus qu'une puissance représentative, exclusivement relative, connaissante aussi bien que croyante.

Kant divisait son criticisme en plusieurs Critiques. Il n'y a plus qu'une Critique de la faculté de connaître.

E. Janssens.

XI.

LES ÉTAPES DE LA MÉTHODE.

La pédagogie traite des règles à suivre pour rendre un enseignement tout à la fois instructif et éducatif. Ces règles sont complexes, et assez nuancées. Il est malaisé de les exposer clairement, si l'on ne définit, au préalable, la matière à laquelle elles s'appliquent, les parties constitutives d'un traité didactique. Tel sera l'objet de ces quelques pages.

Ces parties nous sont bien connues ; les manuels en font un usage familier. Ce qu'ils ne montrent pas assez, c'est qu'elles s'appellent et s'engendrent l'une l'autre, comme les organes d'un être vivant.

Marquons-en d'abord l'origine et la raison d'être.

Les logiciens nous disent que la vérité réside dans le jugement, dont la proposition n'est que l'expression extérieure et verbale ; et que la science consiste dans une suite bien ordonnée de propositions certaines, lois, thèses, affirmations doctrinales, quelle qu'en soit la nature.

Or, que faut-il pour obtenir une proposition certaine? [1]) D'abord un *sujet*, puis un *attribut*, dûment lié à ce sujet.

La série des sujets sur lesquels doit porter l'affirmation, des sujets à qualifier, est fournie par la définition, suivie des divisions auxquelles elle donne naissance.

Je désire traiter des puissances psychiques. Puisque je considère cet objet à part, que je lui consacre une étude particulière, il faut bien que j'en aie une idée distincte : si

1) Il ne s'agit pas de la méthode à suivre *pour s'instruire*, pour constituer la science. Nous supposons la science constituée ; et nous nous proposons simplement d'analyser les parties constitutives.

je ne sais pas au juste ce qu'il faut entendre par ce mot, impossible de faire un seul pas. J'arrive à délimiter clairement sa signification, par l'examen de la notion étymologique ou nominale, par la discussion des diverses acceptions, l'analyse et la détermination progressive des données communes, répondant à ce terme...

Or la notion, une fois formée, peut être rendue par une définition, qui représentera la première affirmation du traité.

Viennent ensuite deux divisions : la division en éléments, qui partage la compréhension ; et la division en espèces, qui partage l'extension.

Soit une idée, celle de la *puissance psychique*, considérée au sens thomiste, comme principe secondaire de l'opération, mais de l'opération prise avec ses préludes et ses suites immédiates. On peut y distinguer bien des aspects (1) : le caractère propre de cette puissance, qui est une énergie vitale ; les conditions requises pour son exercice ; cet exercice lui-même qui est l'opération proprement dite ; le plaisir, effet momentané de cette opération, quand elle est normale ; l'habitude, son résultat permanent, etc.

Au lieu d'un seul sujet à qualifier, donné par la notion initiale, cette analyse m'en offre plusieurs, notamment l'énergie vitale, le plaisir, l'habitude. Je puis dire du *plaisir* qu'il est un phénomène *affectif*, *subjectif*, causé par *le sentiment d'une activité satisfaite* ; de l'*habitude*, qu'elle est *produite par la répétition des actes*, qu'elle *en facilite le retour*, qu'elle *tend à devenir inconsciente, automatique*.

Or, à ce principe de multiplication s'en ajoute un second.

(1) En matière expérimentale, nous trouvons aussi multiplicité d'aspects. Dans la conception moderne des facultés mentales, les principaux points de vue sont les suivants : les éléments d'un phénomène ; ses caractères essentiels ; ses conditions (organiques ou autres) de production ; ses résultats.

Dans l'étude de chacun des corps simples, classés par la chimie, nous voyons reparaître plusieurs titres : propriétés physiques (visibles, tangibles, odorantes), densité ou poids spécifique ; propriétés chimiques ; mode de production ; applications industrielles.

Ces lieux communs du traité donnent naissance à un système général de *sujets à qualifier*.

qui est la division en espèces : puissances végétatives, sens, intellect, appétit sensitif, appétit intellectif, force motrice. Le psychologue assigne des attributs à chaque unité de cette classification : il déclare, par exemple, que l'intellect a pour objet les raisons des choses, qu'il exerce plusieurs fonctions, abstraire, généraliser, juger, raisonner, que ses opérations sont facilitées par le langage.

Quelle que soit la distribution des matières adoptée pour un cours de logique, les principaux articles seront consacrés à l'étude des questions suivantes : idée, compréhension, extension, définition, division, jugement, proposition, raisonnement, argument ; analyse et synthèse, méthode rationnelle et méthode expérimentale ; puis vérité, certitude, évidence, doute, opinion, probabilité, critère de vérité, etc.

Plusieurs de ces choses représentent des genres, et sont divisibles en espèces : le jugement est analytique ou synthétique, la proposition est dite universelle, particulière ou singulière, selon l'extension du sujet ; les logiciens distinguent quatre ou cinq sortes d'arguments : le syllogisme, l'enthymème, l'épichérème, le dilemme, le sorite, etc.

Que le professeur rattache aux objets exprimés par ces mots, les caractères qui leur sont propres, et sa tâche sera remplie [1].

Nouvel exemple, tiré celui-ci de la théologie [2]. Le traité des lois est basé sur la notion générale de loi, que je puis décomposer ainsi : le caractère obligatoire, qui forme l'essence même de la loi ; l'objet ; les sujets ; l'origine, c'est-à-dire l'autorité qui la fonde ; la manifestation ou promulgation ; la sanction.

(1) Nous en dirons autant pour les concepts fondamentaux qui résument la morale générale : bien et mal, devoir, droit, loi naturelle, conscience morale, sentiment moral, actes libres dans leur rapport avec les directions de la conscience : imputabilité, mérite, vertu.

(2) On sait que tous les traités théologiques relatifs aux divers sacrements se distribuent d'après les éléments tirés par l'analyse du concept général de sacrement.

Après avoir démembré [1], je spécifie, ce qui me donne : la loi naturelle et la loi positive, la loi divine et la loi humaine, la loi ecclésiastique et la loi civile.

Or chaque terme des deux divisions devient le support d'un ou de plusieurs attributs : la *promulgation* doit être *claire, précise, complète* ; la *sanction juste* et *proportionnée* : la *loi naturelle* doit être *manifestée par la raison, fondée sur Dieu lui-même, sanctionnée par les récompenses et les châtiments de la vie future*.

Comme l'un et l'autre procédé, analyse et spécification [2], se prêtent à des emplois successifs, qu'en certaines matières ils s'appliquent (surtout l'analyse) aux notions fragmentaires obtenues par la décomposition de l'idée initiale, on conçoit que le nombre des sujets à qualifier s'accroisse dans une assez large mesure. Une sélection, éclairée par les convenances doctrinales, retiendra de ces sujets ceux qui doivent trouver place dans l'organisation du cours.

Les sujets une fois constitués, nous aurons à trouver les qualifications appropriées, pour les traduire par autant de propositions, qui formeront le reste du traité. Car lorsqu'on a pu rapporter à chaque notion fragmentaire les attributs assignables, avec bonnes preuves à l'appui, la matière est épuisée, et le savant a fait son œuvre.

A la détermination de ces attributs se réfèrent les opérations ultérieures, dont nous avons maintenant à parler.

Elles sont provoquées par une question.

C'est de la manière la plus naturelle et la plus spontanée

(1) Comme on le voit par ces exemples que nous avons variés à dessein, nous entendons par *éléments*, non seulement les parties constitutives de l'objet, s'il en contient de telles, mais aussi ses propriétés essentielles ou accidentelles, ses états permanents ou transitoires, ses relations, en un mot, tous les aspects qui ouvrent un ordre spécial de considérations scientifiques, et fournissent des titres à autant d'articles ou de paragraphes.

(2) Il y a des matières scientifiques, auxquelles la division en espèces ne convient pas, par exemple Dieu, l'Église, l'Eucharistie. Mais elle s'appliquera à tel ou tel des éléments que l'analyse sépare en ces objets : il y a plusieurs attributs divins, plusieurs prérogatives dans l'autorité ecclésiastique, plusieurs effets dus à la réception de la sainte Eucharistie.

que les questions germent dans l'esprit. Qu'un objet nouveau s'offre à l'intelligence la moins exercée, il éveillera sa curiosité, et sollicitera son regard. Les mots *comment* et *pourquoi* sont à chaque instant sur nos lèvres. C'est que la raison de l'homme est munie de catégories et de vérités premières, qui constituent une sorte de *questionnaire* permanent, toujours disponible, et que l'on applique instinctivement aux choses perçues. Tout être a ses propriétés, dit la raison, tout composé des parties, tout fait une cause efficiente. En présence d'un objet déterminé, nous voulons savoir *quelles* propriétés, *quelles* parties, *quelle* cause... L'esprit est toujours en quête de qualifications.

En fait, ces formules représentent même des énoncés généraux de problème : et pour avoir un problème réel, il suffirait de verser dans le cadre une matière intelligible.

Telle est la genèse des questions. Si l'on songe maintenant que l'homme de science est sans cesse captivé, obsédé même par le petit nombre d'idées afférentes à sa spécialité, que ces idées se placent d'elles-mêmes en regard du questionnaire latent ; que d'autre part, héritant des travaux antérieurs, le savant reprend les questions posées par ses devanciers, pour les poser à nouveau avec plus de précision, de netteté et de méthode, on concevra qu'autour des notions fragmentaires, fournies par le double système de divisions, se forment des énoncés judicieux.

Ouvrons donc le chapitre de psychologie expérimentale qui a pour titre : « Les idées premières ». Parmi ces idées, prenons celle de cause, et appliquons-lui le rapport rationnel d'origine, la question *unde*. Il en résultera le problème suivant [1] : Quelle est la source immédiate de l'idée de cause ?

Le psychologue doit dire *quelle* est cette source, la

1) Du reste, l'analyse de l'idée, ou même la simple distinction des points de vue conduit à ce problème. Dans cette idée, je puis considérer : la compréhension, le rôle dans la connaissance humaine, la réalité objective, enfin l'*origine*. Il suffit de détacher ce dernier point de vue pour faire naître le problème.

qualifier. Nous supposerons [1] qu'après examen et discussion, il répondra : Cette source est la *conscience psychologique*. Ces mots contiendraient le qualificatif désiré : et s'il était régulièrement justifié, il en résulterait une affirmation doctrinale, *une de ces propositions démontrées*, qui font la science.

Essayons de décrire l'itinéraire suivi pour arriver à ce terme, du moins ses principales étapes.

Toute question réclame une recherche. Or la condition préalable de toute recherche est de se faire une idée nette de ce que l'on *doit trouver*, et de savoir où l'on *peut le trouver*.

Dans le problème précédent, la mise en évidence du but à atteindre, de ce que l'on doit trouver, résulte de l'énoncé, où je vois les données suivantes :

1° L'idée de cause est un élément de la connaissance humaine.

2° Quel élément ? La cause est une énergie productrice [2].

Il ne s'agit pas de faire ressortir l'importance du concept, son rôle dans la science, de prouver sa réalité objective ; mais seulement de déterminer son origine.

J'ignore quelle pourra être la source. Ce que je sais, c'est que, pour être déclarée légitime, elle devra rendre compte de la provenance immédiate de notre notion, avec tout son contenu, sans la mutiler, ni l'amoindrir.

La première opération du chercheur consiste donc à fixer, par l'analyse de l'énoncé, les exigences auxquelles l'inconnue doit satisfaire, autrement dit, les indications à vérifier, les conditions à remplir.

Pour la rendre bien sensible, prenons un exemple plus concret. Un assassinat a été commis cette semaine à Paris,

1) Seule ici la méthode est en cause. L'exemple a pour raison d'être l'élucidation de notre analyse pédagogique.

2) Il est vrai que cette définition est contestée par l'empirisme ; et qu'au préalable elle devrait être victorieusement établie : faute de quoi, notre question serait prématurée. Nous parlerons, dans le courant de cet article, du cas de la question *prématurée*.

et les policiers sont chargés d'en découvrir l'auteur. S'ils ignorent le lieu précis et le jour de l'attentat, la qualité de la victime, et autres circonstances, leur tâche est irréalisable. Il leur faut des indices révélateurs, que seul le fait peut fournir.

Après notation exacte des particularités que l'on a pu relever, voici ces indices : la nature des plaies écartant toute hypothèse de suicide ; la direction des coups, provenant d'un poignard, manié par un gaucher ; la découverte de la cassette, qui eût été impossible à tout homme peu familiarisé avec les habitudes de la maison ; la manière dont elle a été ouverte, supposant un cambrioleur ; les empreintes laissées sur le sol détrempé du jardin, par le malfaiteur, dans sa fuite précipitée. Ajoutons l'heure du crime, commis de dix heures à midi, intervalle durant lequel cinq personnes seulement sont entrées dans l'appartement de la victime.

Telle est la série des indications recueillies dans le fait, dont je cherche la cause. Par voie de *corrélation, je puis passer des indications à la chose indiquée*, et la désigner par les traits suivants : l'assassin est l'une des cinq personnes qui ont pénétré dans l'appartement ; — un gaucher ; — familier de la maison ; — sinon cambrioleur de profession, au moins expert dans le métier ; — ayant des pieds correspondant aux empreintes.

Le meurtrier ainsi qualifié, reste à l'identifier, à trouver le nom, l'origine, la condition, le domicile, de manière à pouvoir dire : c'est X...

Par quelle opération arrivera-t-on à cette identification ? Il faut évidemment circonscrire le domaine de la recherche ; autrement, elle deviendrait impossible, et la question insoluble. Que répondre à celui qui vous demanderait de lui trouver une épingle perdue sur une place publique, ou bien une montre sur la surface du Sahara ?

Si je suis réduit à examiner tous les hommes un à un, pour découvrir quel est celui qui réalise les conditions

ci-dessus exposées, il est à croire que je mourrai avant d'avoir terminé l'enquête. Il me faut un cercle fermé auquel se limite l'investigation. Comment le déterminer ?

Rien de plus simple. Il suffit d'observer que chacune des indications précédentes ouvre une catégorie, qui devient exclusive.

Le meurtrier doit être cherché : 1° parmi les personnes introduites de dix heures à midi ; 2° dans la catégorie des gauchers ; 3° parmi les familiers de la maison ; 4° dans la catégorie des cambrioleurs ; 5° dans la catégorie des hommes dont le pied correspond aux empreintes.

Ne pouvant suivre toutes ces divisions à la fois, j'en prends une, la plus certaine, ou, parmi les plus certaines, la plus facile à explorer, par exemple celle des familiers de la maison, dont je me fais dresser la liste par un domestique, ou bien celle des personnes désignées par le concierge, qui ont pénétré dans l'appartement.

Même opération pour le problème idéologique, que nous avons posé. L'analyse de l'énoncé a offert les deux indications que le lecteur sait :

Le concept de cause est un élément de la connaissance humaine.

La cause est une énergie productrice.

Passant encore par voie de corrélation des indications à la chose indiquée, nous en tirons une première qualification de la source, qualification encore bien vague et bien imprécise : cette source doit être telle qu'elle explique l'idée d'une énergie productrice.

Mais nous avons à identifier cette source, comme nous avions tout à l'heure à identifier le malfaiteur ; à quel objet déterminé doit-on la ramener ?

Si nous étions contraints de passer en revue tous les objets connus, nous n'en finirions jamais. La nécessité d'une réduction s'impose. Nous l'obtiendrons par le même moyen que pour l'enquête policière, en nous appuyant sur

le même principe : *chaque condition à remplir ouvre une catégorie, qui devient exclusive.*

La première des conditions précitées est la plus certaine ; c'est une vérité Lapalissienne, presque une tautologie : le concept de cause est un élément de la connaissance humaine.

Sa source doit donc être cherchée parmi celles de la connaissance humaine, qui sont les sens externes, la conscience, la raison, Dieu qui a fait la raison et qui l'éclaire ; et nulle part ailleurs. J'ai le droit d'exclure toute autre chose. Effectivement, les diverses écoles philosophiques se sont partagé ces facteurs de la connaissance, pour les exploiter à part, souvent avec un zèle indiscret. L'empiriste, par exemple, ne croit qu'aux sens et il leur assigne un vrai monopole dans la genèse de nos concepts.

Notons que, du reste, ce rôle est diversement conçu : c'est ainsi que le système Condillacien de la sensation transformée ne s'identifie pas de tout point avec l'Associationnisme. Chaque variété suppose un mode spécial d'interprétation. De même, tandis que saint Thomas admet un intellect table rase, Descartes ou du moins ses disciples réclament un entendement muni d'idées toutes faites, reçues du Créateur avec l'existence. Ceux-ci vous montrent la raison travaillant sur les données des sens ; d'autres, sur les données de la conscience.

Il y a un avantage marqué à multiplier ainsi les essais plausibles de solution. C'est de permettre un choix plus éclairé, en présentant quelques types variés des hypothèses entre lesquelles ce choix doit se faire, et en donnant de chaque hypothèse une connaissance plus complète, grâce aux rapprochements qui en révèlent le fort et le faible. Lorsque l'esprit s'attache trop exclusivement à un seul ordre d'idées, les autres points de vue souvent fort dissemblables lui échappent, et bien des aspects de la question restent inconnus.

Telles sont les opérations destinées à orienter la recherche. Elles ont, comme on le sait, un double effet : préciser le

but à atteindre, les exigences auxquelles la solution doit satisfaire ; et d'autre part, ouvrir les voies dans lesquelles peut s'engager le chercheur. Suggerées par l'énoncé de la question, dont elles sont le complément naturel, elles forment ce que l'on est convenu d'appeler l'*état de la question*.

Vient ensuite l'examen.

Il a pour but de contrôler dans les hypothèses proposées la présence des conditions requises, qui sont comme un critère de légitimité : sera tenue pour légitime et acceptée à ce titre, la conception qui les réalisera ; seront rejetées, celles qui ne sauraient les vérifier.

Le concierge, interrogé sur le nombre de personnes qui, le jour de l'attentat, ont pénétré dans le domicile de la victime, de dix heures à midi, en désigne cinq dont il cite les noms. Nous supposerons, pour simplifier l'explication du procédé et faciliter l'étude de son mécanisme, que le chiffre soit exact et que les circonstances permettent de l'établir avec certitude. La tâche des policiers est toute tracée. Elle consiste à constater en chacun de ces prévenus la présence ou l'absence des autres indices accusateurs. Y a-t-il un prévenu, réalisant les conditions susdites, qui soit gaucher, familier de la maison... et le reste ? Si oui, on le tiendra pour l'auteur du forfait ; et les quatre autres, momentanément inculpés, seront innocentés.

Même méthode pour la discussion du problème idéologique. Elle consiste à examiner quelle est la conception qui répond aux exigences de l'énoncé.

L'examen donnera plusieurs résultats négatifs. Notamment il conduira au rejet de l'empirisme, parce que la sensation, son unique appui, ne saurait représenter la cause, qui étant d'essence immatérielle n'a rien de commun avec les impressions reçues des organes. Qui s'aviserait en effet de figurer la cause avec des couleurs, des odeurs ou des sons, de la concevoir rouge, bleue ou verte, odorante ou sonore ?

La raison, de son côté, n'est pas moins incompétente que

les sens externes, car elle travaille sur des matériaux provenant de la réalité, physique ou mentale, par l'intermédiaire de la perception : elle élabore ces matériaux, leur donne la forme abstraite et générale, mais seulement après les avoir reçus d'ailleurs. Ne les tenant pas en premières mains, elle n'en est pas, à proprement parler, la source.

Seule, la conscience est à même de fournir cette notion. Car elle saisit l'activité du moi en elle-même, dans le principe qui l'exerce. En effet, j'ai le sentiment d'un fait spécial, l'effort, qui revêt en moi trois formes : la forme musculaire dans l'action matérielle ; la forme intellectuelle dans l'attention, l'observation extérieure ou la méditation ; enfin, la forme morale dans la volonté aux prises avec la passion. Or percevoir l'effort, c'est percevoir une force qui se déploie, une force en acte, un ressort qui se tend, autrement dit, une *énergie productrice*, c'est-à-dire une cause. Voilà bien la cause prise sur le vif de la réalité ; et cette connaissance éminemment objective émane de la conscience psychologique.

Cette conclusion serait le résultat *positif* de l'examen.

Mais il faut prévoir le cas, où des opinions offertes aucune n'étant acceptable, toutes les critiques doivent être négatives, toutes conclure au rejet. Alors l'investigateur est dans la nécessité de se faire, en dehors des voies battues et des sentiers tracés d'avance, une solution à lui. Il y parvient en examinant si, parmi les matériaux susceptibles d'être utilisés, il n'y a pas d'emploi resté jusqu'alors inaperçu et inappliqué. *Pure hypothèse* : pour le problème idéologique, dans les facteurs de la connaissance humaine, ne pourrait-on concevoir une nouvelle mise en œuvre ? L'élément que l'on estime trop négligé, devient l'objet d'une étude analogue aux précédentes : il est considéré en regard des conditions à remplir, et l'on se demande s'il y satisfait de tout point. Allant, par voie de corrélation, des exigences à la chose exigée, on la détermine progressivement ; on se fait, pour ainsi dire, pièce à pièce, une conception appropriée.

Aussi bien, les inexactitudes constatées dans les théories éliminées contribuent à diriger l'esprit dans cette construction. Lorsqu'on a découvert l'erreur, on sait qu'il faut lui tourner le dos, pour aller à la vérité. Le faux est l'envers du vrai. De même qu'une incorrection littéraire rappelle à l'homme de goût une des règles de la composition ; de même que certains péchés attirent l'attention du théologien sur tel aspect d'un précepte du décalogue, auquel il ne songeait guère ; de même l'insuffisance d'une explication hâtivement conçue, ou mal élaborée, suggère l'idée la plus propre à la combler.

En possession d'une solution directe dûment justifiée, le savant ajoute une nouvelle affirmation a la série doctrinale. Le but de la recherche est atteint.

Telle est la suite des opérations possibles dans la résolution d'un problème. Mais il est juste d'observer qu'en chaque question elles ne sont pas toutes nécessaires. Souvent, l'exposé historique et la critique des systèmes font défaut. Alors, la partie négative de la discussion n'a d'autre objet que la réfutation des objections proprement dites, des arguments allégués en faveur de la *contradictoire* de la thèse.

Le cas où la réduction atteint sa limite, est celui du corollaire qui, lui aussi, est une affirmation doctrinale démontrée, mais dont la démonstration se confond avec le lien étroit de dépendance qui l'unit à la thèse. Ce lien est perçu d'intuition, et tient lieu de toute opération discursive : il rend inutiles les précautions minutieuses de l'état de la question, et toute discussion. C'est ainsi qu'après avoir établi la thèse relative à la conscience, source immédiate de l'idée de cause, j'en infère aussitôt par manière de corollaire : la source de l'idée de cause est *expérimentale*. Rien de plus simple : par définition, la conscience est une faculté perceptive de faits, c'est-à-dire expérimentale. Le rapport est si immédiat, qu'il n'est pas besoin de raisonnement pour le saisir : ou, si l'on veut que raisonnement il y ait, il mérite à peine ce nom. Pour ramener le

cas de corollaire à la théorie générale qui précède, dont il est une variation, nous dirons que la thèse contient la donnée, et que l'exigence, dégagée sans le moindre effort de cette donnée, constitue le corollaire. Toute son évidence lui vient de cette proposition démontrée, qui lui sert de support. Si l'image n'était quelque peu ambitieuse, nous le comparerions à un satellite, éclairé par le corps lumineux autour duquel il gravite, et qui perdrait sa lumière s'il en était séparé.

Sommes-nous au bout de notre énumération ? Reste une dernière unité, la *scolie*, que l'on rencontre assez souvent dans les traités didactiques. On appelle de ce nom une remarque, qui, ne trouvant de place régulière dans la suite du texte, en est détachée, avec ce titre spécial de scolie, lequel, en l'isolant, la signale à l'attention du lecteur. Au même chef on peut rapporter les renvois, les notes inscrites au bas des pages, même les parenthèses insérées dans les phrases, qui font partie de l'organisme didactique.

Notre analyse est achevée : nous avons fait connaître successivement les parties constitutives d'un ouvrage scientifique. Essayons d'en montrer l'ordonnance et la disposition progressive, par une simple récapitulation.

La science, expression de la vérité, se compose de propositions démontrées. La proposition démontrée est le but vers lequel convergent toutes les opérations scientifiques.

A la première page du traité, doit se placer naturellement la notion générale ou la définition de l'objet, sur laquelle porte cet objet, et qui est la condition de toute autre étude.

Elle est suivie de la division en éléments, qui la distribue en parties constitutives, caractères, aspects, relations ; et, s'il y a lieu, de la division en espèces, qui, du reste, s'applique soit à la notion initiale, soit à l'un de ses composants. Chacun des termes fournis par l'une et l'autre division, démembrement ou spécification, peut servir de sujet à des affirmations doctrinales.

Nous avons de la sorte un double principe de multiplication, produisant tous les sujets à qualifier, c'est-à-dire le cadre du traité.

Pour remplir ce cadre, il reste à chercher les qualificatifs.

Ils sont demandés par les questions qui naissent de l'application des vérités premières à la matière intelligible, et contiennent deux choses : la *donnée* et l'*inconnue*.

Le chercheur va de la donnée à l'inconnue. Il part de la donnée, et la développe par l'état de la question, qui comprend deux opérations principales, savoir : la fixation précise des conditions à vérifier dans le qualificatif, et l'exhibition de qualificatifs variés, ouvrant des voies multiples à l'investigation.

Prenant les exigences de la donnée comme conditions de légitimité pour la solution, le chercheur infère de cette exigence la chose exigée : il vérifie[1] la présence de ces conditions dans les qualificatifs proposés, écartant ceux qui ne les réalisent point, et acceptant celui qui seul y satisfait.

L'attribution légitime une fois connue, l'enquête ayant abouti, la question est résolue : il n'y a plus qu'à enregistrer comme acquise, l'affirmation doctrinale.

Pour la détermination d'un attribut nouveau, on répétera le même processus, mais dans une mesure variable, c'est-à-dire en l'abrégeant plus ou moins, selon la nature et les difficultés de la question : il n'est pas possible d'y ajouter. La variation la plus réduite est celle du corollaire.

Reproduisons sans commentaire les termes essentiels :

1) Les deux opérations ne sont pas identiques, et ne font pas double emploi. Lorsqu'on va des exigences de la donnée à la chose exigée, la preuve peut être rigoureuse : il suffit pour cela que le raisonnement ait les conditions ordinaires de validité, matière et forme. Par conséquent, si cette inférence mène jusqu'à l'une des théories exposées, la légitimité de cette théorie est établie. Mais souvent elle n'y conduit pas, et la « chose exigée » reste indéterminée. On essaie alors de la déterminer par le choix d'une hypothèse appropriée : auquel cas, on use du procédé applicable au choix à faire entre des hypothèses. — Il y aurait intérêt à discerner les deux opérations en chacun des exemples donnés. Mais ce serait ajouter encore à la complexité de cette analyse, déjà très chargée.

nous aurons : la *définition* suivie ou parfois même précédée de l'analyse ; la *division en espèces* ; l'*état de la question* ; la *démonstration de la thèse* ; la *réfutation des opinions opposées* au moins de la contradictoire ; le *corollaire* ; et la *scolie*.

Ces mots disent tout, et résument la suite des idées qui précèdent. Nous pourrions borner là cet exposé, mais nous sentons le besoin d'en éprouver la valeur par l'analyse de cas nouveaux.

Déjà les exemples que nous avons, chemin faisant, annexés à l'analyse descriptive, pour lui prêter une forme concrète et tangible, sont un premier garant. Il y a des avantages à les multiplier, en les choisissant aussi *disparates* que possible, afin de faire ressortir la portée de la méthode, et la largeur de sa sphère d'application. En se mêlant aux questions ardues de la métaphysique, les problèmes d'ordre pratique et usuel montreront que la raison du philosophe n'est pas autre que celle de l'artisan, et qu'elle obéit aux mêmes lois.

Voici d'abord un emploi simple et vulgaire du procédé.

Vous avez une photographie à encadrer, et vous cherchez les dimensions du cadre.

Il y a une donnée, qui est la photographie ; une inconnue, qui est le cadre.

Vous dégagez de l'image les indications nécessaires, qui, dans le cas présent ne sont autres que sa longueur, mesurant, par exemple, 20 centimètres, et sa largeur égale à 15 centim.

De là on passe par voie de corrélation aux dimensions respectives du cadre, qui (nous le supposerons) devront être 23 centimètres de longueur, 18 de largeur.

Puis on va chez le marchand de cadres, afin d'en choisir un. Est-on obligé d'examiner tous les articles du magasin ? Non : l'inspection serait trop longue et fastidieuse. Mais alors, comment circonscrire la recherche ?

Simplement, en prenant les indications susdites, pour demander le rayon correspondant, ayant pour limites deux grandeurs voisines de celle de la photographie, l'une minima, au-dessous de laquelle on ne peut descendre, l'autre maxima que l'on ne peut dépasser.

Les cadres contenus dans ce rayon représentent les essais plausibles de solution. Le marchand les étale, pour vous mettre à même de les bien voir et de les mieux apprécier : opération qui figure l'exposé des systèmes.

Les conditions requises pour l'examen sont réunies, puisque le client a dans sa main la mesure de la photographie, ou la photographie elle-même, qui est le critère du choix ; et sous ses yeux les types variés entre lesquels il peut choisir. L'*état de la question* est terminé.

L'examen pourra se faire par superposition : il consistera à placer le critère, nous voulons dire l'image, sur chacun des cadres du rayon, l'application permettant de discerner immédiatement ceux dont les dimensions conviennent, et ceux qui doivent être écartés comme trop grands ou trop petits. Ainsi, dans une question scientifique, on considère les théories proposées, en regard des exigences auxquelles l'inconnue doit satisfaire.

Enfin, si le client ne trouve pas de cadre qui « aille à la photographie », l'ouvrier, grâce aux mesures prises, pourra lui en fabriquer un, comme le savant guidé par les conditions de l'énoncé arrive à se faire une solution à lui.

Nous pourrions répéter exactement ces opérations pour tous les problèmes visant une adaptation de dimensions ou de formes, les problèmes que résolvent à chaque instant le tailleur, le cordonnier, le chapelier, etc. Pour le tailleur, par exemple, la donnée est le corps du client : et l'inconnue, l'habit. — *Prendre mesures* est, dans son métier, tirer les indications de la donnée, poser le premier élément de l'état de la question. Inférer des mesures prises sur le

client, celles de l'habit, c'est passer par voie de corrélation des indications à la chose indiquée. Conduire le client au rayon des vêtements assortis, pris entre deux grandeurs, maxima et minima, voisines des mesures recueillies, c'est ouvrir les voies à la recherche, faire une large exhibition d'hypothèses vraisemblables. — Enfin, pour la personne à vêtir, essayer plusieurs habits, c'est appliquer le critère qui est elle-même, aux unités entre lesquelles doit se faire le choix. Cet essai est suivi de plusieurs rejets, et d'une acceptation. S'il ne donnait que des résultats négatifs, l'ouvrier, qui garde les mesures sur son calepin, peut en quelques jours fournir un vêtement de sa façon.

Prenons maintenant un spécimen de nature plus élevée, un problème de *critique interne*.

Il s'agit de découvrir l'auteur d'un livre anonyme. La donnée est l'ouvrage lui-même, que vous avez sous les yeux ; l'inconnue, le nom de l'écrivain ; et l'on demande d'aller de l'un à l'autre.

Il faut donc prendre celui-là comme point de départ, en faire l'analyse pour relever les divers détails décelant l'origine de l'auteur, son éducation, sa profession, ses sentiments en matière religieuse, politique,... ses préjugés, sa manière littéraire, etc.

Nous supposerons que l'étude minutieuse du texte révèle les traits suivants : langue un peu romantique ; indifférence en matière religieuse ; tendances démocratiques très accusées ; connaissance précise des mœurs et institutions américaines ; allusions fréquentes à des causes plaidées par l'auteur au barreau de Paris, de 1860 à 1870 ; à des discours qu'il aurait prononcés à l'Assemblée nationale en 1873...

Passant par voie de corrélation de ces reflets à l'objet reflété, je dis : l'auteur était avocat ; l'un des avocats qui ont plaidé à Paris dans le laps de temps précisé ; membre de l'Assemblée nationale ; indifférent en matière religieuse ;

initié à la connaissance des institutions et des mœurs américaines ; écrivain de teinte romantique.

De ces indices révélateurs, je détache celui que j'estime à la fois le plus certain, le plus propre à m'ouvrir une catégorie facile à explorer, par exemple la qualité de député en 1873. La liste des députés de cette même année va circonscrire le domaine de l'enquête.

Ma méthode d'examen est toute tracée. Je parcourrai la liste, m'arrêtant à chaque nom, pour me demander si le personnage qu'il désigne vérifie les autres conditions. Je biffe ceux qui ne les vérifient pas, pour retenir celui en qui seul je les trouve bien réalisées. Dans l'application, le procédé pourra être plus laborieux que notre sommaire description ne semble le faire supposer. Il n'en est pas moins vrai que la marche générale sera celle que nous essayons de caractériser.

Après un cas de critique interne, plaçons un emploi de l'*induction expérimentale ou baconienne*, si l'on veut, la recherche d'un antécédent causal.

Sous sa forme la plus générale, le problème s'énonce ainsi : un fait étant donné, trouver son antécédent causal.

Ce fait a une cause, la raison me le dit, bien plus une cause physique qui a dû exercer son influence au moment et dans le lieu où le phénomène s'est produit. Votre montre a été dérobée ce soir à deux heures, dans votre chambre. Or le vol suppose un voleur, qui a pénétré dans cette chambre et s'y est rendu présent à l'heure où le vol a été commis. De telle sorte que, si vous arrivez à constater que seul votre domestique est entré dans cette pièce au temps indiqué, vous êtes en droit de l'accuser du vol, parce que, selon l'expression de M. Rabier, il y a entre les deux faits, vol et présence, « *coïncidence solitaire* ». — Pour une raison analogue, dans l'enquête destinée à découvrir l'auteur d'un meurtre, dont nous avons parlé plus haut, comme pour poignarder un homme, il faut se trouver près de lui ;

si l'on établit que *seul* N... a pu être présent dans l'appartement de la victime, au moment où elle a été frappée, on lui imputera le crime. — Autre fait. Ce chien a été empoisonné par ce qu'il a mangé aujourd'hui. Or, de la journée, il n'a absorbé qu'un champignon. C'est donc ce champignon qui l'a empoisonné.

Bref, la coïncidence solitaire est le signe révélateur de l'antécédent causal.

Nous avons pris des cas faciles, dans lesquels l'antécédent est *matériellement* isolé de tout autre, où il est *solitaire*. Mais, le plus souvent dans la nature ce n'est pas ainsi que vont les choses : l'antécédent causal est mêlé à des faits accidentels, qui n'ont pas d'action réelle sur la production du conséquent. Toute la difficulté est de le discerner.

Soit donc le problème de physique expérimentale : quel est l'antécédent causal de la rosée ?

Je m'attache à la donnée, qui est la notion même d'antécédent causal, à l'égard de la rosée, prise comme conséquent. De cette notion je dégage le rapport de coïncidence, en vertu du principe posé, savoir : que l'apparition de l'effet doit coïncider avec l'intervention de la cause.

Cette indication m'ouvre une catégorie, celle des faits qui ont coïncidé avec la formation de la rosée : l'absence de nuages ; la pureté du firmament permettant le rayonnement des corps célestes [1] ; l'abaissement de la température dans l'atmosphère ; la déperdition de la chaleur à la surface du sol.

Parmi ces antécédents, je dois faire un choix, éliminer ceux qui ne sont pas légitimes. L'élimination s'opérera à la lumière du principe de coïncidence ayant, dans l'espèce, la valeur d'un critère. Observant divers cas de production soit spontanée soit provoquée de la rosée, je tiendrai pour illégitime tout antécédent qui, même une seule fois, n'aura

(1) Les anciens concevaient la rosée comme « la fille de la lune et de l'air », comme s'écoulant des régions célestes sur la terre.

pas coïncidé avec ce phénomène. De son absence je conclurai qu'il n'est pas nécessaire à la formation de la rosée, puisqu'elle a pu avoir lieu à son défaut.

A cette loi se ramènent, bien que sous des formes différentes, les méthodes qualifiées par les mots de *présence*, *absence* et *variations* [1]. Tout l'artifice du raisonnement consiste, un nombre déterminé d'antécédents étant proposé, n, à éliminer $n-1$. Le seul qui coïncide dans toutes les expériences faites, et à l'exclusion de tous les autres, est le vrai.

Nous retrouvons donc, même dans l'induction expérimentale, la suite des opérations fondamentales : l'indication fournie par la donnée, la circonscription du domaine de la recherche ; la multiplication des hypothèses, représentées par les divers antécédents, accidentel ou causal : l'examen fait d'après les exigences du critère de légitimité, qui est la coïncidence solitaire, suivi d'acceptation et de rejets.

Abordons maintenant la zone philosophique.

Il est en logique une question délicate et complexe, celle des critères. Malgré sa difficulté et son caractère métaphysique, ou mieux, pour ces raisons mêmes, puisque nous désirons des exemples *disparates*, prenons-la comme application de l'analyse, qui est l'objet de notre étude.

Quel est le critère suprême de la certitude ?

Je puis tenir pour donnée, la signification des mots qui composent l'énoncé : *certitude*, *critère* et *critère suprême*.

La certitude est la possession de la vérité, excluant tout doute et toute crainte d'erreur. Elle réside dans un jugement qui, la contenant, est dit *certain*.

Critère signifie en logique deux choses : d'abord le signe qui discerne le jugement vrai du jugement erroné, et qui, par suite, ne peut s'allier à l'erreur ; — en second lieu le

[1] Dans la méthode de variations, le conséquent variant, c'est l'*absence* de variation dans l'antécédent, et non l'absence totale, qui est signe d'illégitimité.

motif de cette affirmation vraie, la raison pour laquelle on y adhère pleinement, sans crainte de se tromper.

Le critère est dit *suprême*, lorsqu'il est le *premier* motif d'une pleine adhésion, qu'il ne tire sa valeur et son autorité que de lui-même.

Le critère de la certitude n'est pas le critère d'une classe particulière de vérités certaines, mais de la vérité ou de la certitude en général, dans tous ses domaines, sans restriction ni réserve : c'est un critère universel.

Telles sont les indications tirées de la donnée, qui se réduisent à la simple définition des termes.

L'inconnue, c'est le critère qui satisfera à ces conditions. J'ignore où il se trouve, et ce qu'il est. Ce que je sais, c'est qu'il doit : distinguer le vrai du faux : le vrai sous toutes ses formes ; et le révéler par sa propre lumière, et sans avoir besoin de s'appuyer sur un autre signe révélateur.

Passant de ces exigences, par voie de corrélation, à la chose exigée, j'en tire une première désignation, bien que vague et mal définie. Il s'agit de la spécifier, en disant quel est le critère auquel ces notes conviennent.

Pour ouvrir un domaine à la recherche, tout en le délimitant, prenons deux des indications précédentes, savoir : le jugement *certain* et le critère qui le *motive*.

La certitude est la qualité de ce jugement. Or nous savons que tout ce qu'il y a dans une affirmation, qualités ou défauts, ne peut provenir que de l'un des deux facteurs de la pensée, le sujet ou l'objet. Toute influence, qui s'exerce sur une affirmation et la modifie en un sens quelconque, y arrive canalisée par l'un ou l'autre affluent.

Ayant à chercher la cause de l'affirmation certaine, je dois donc restreindre mon enquête aux deux sources, objective et subjective. De fait, il n'est aucun des systèmes conçus par les philosophes, qui n'en soit tiré.

A celle-là se rapportent les vérités premières, le principe de contradiction, celui de raison suffisante, puis le dogme

de la véracité divine ; enfin les affirmations de l'autorité, soit divine, soit humaine, que je fais miennes et auxquelles j'adhère ; premier objet, qui en se manifestant m'en révèle un second. On sait que Lamennais prenait comme critère le consentement général des hommes, Huet la foi divine.

Appartient exclusivement au sujet, la propension invincible dont nous parle Thomas Reid.

Quant à l'évidence, elle offre un caractère mixte, à la fois objectif et subjectif.

Il est aisé de voir par cette revue, complète bien que sommaire, que si tous les filons de la mine ont été exploités, en revanche aucune fouille n'a été faite ailleurs.

Après étalage des hypothèses offrant quelque semblant de vérité, on procède à l'examen, qui consiste à vérifier en chacune d'elles la présence des conditions requises.

Or, nous l'avons déjà dit équivalemment, ces conditions sont au nombre de trois : l'*infaillibilité*, propre du reste à tous les critères qui, étant tels, ne peuvent s'associer à l'erreur ; l'*universalité* ; la *priorité*.

De là les éliminations.

On éliminera d'abord la propension invincible qui, s'associant parfois à une croyance erronée, manque d'infaillibilité, et n'est pas même critère ; — puis le système de la foi divine, et celui du consentement universel, qui, ne pouvant s'appliquer à toute vérité, ni motiver toute affirmation certaine, par exemple l'affirmation que le soleil brille en ce moment, et qu'il pleuvait ce matin, ne sauraient vérifier la note d'universalité.

Après les résultats négatifs, la discussion, en se poursuivant, conclut à la légitimité de l'évidence, qui seule réalise les susdites conditions.

Sans doute, loin de nous la pensée de réduire une démonstration [1] à ces quelques phrases, succinctes et tranchantes. Aussi notre dessein n'est-il pas de nous livrer

1) *Manuel philos.*, t. II, pp. 55 et suiv.

en ce moment à une étude de métaphysique, mais seulement de décrire à grands traits la marche du métaphysicien.

Malgré la sécheresse, inévitable en ces exposés quintessenciés, qui reproduisent invariablement la même analyse, nous emprunterons à la philosophie un nouvel échantillon, aussi instructif du reste que les précédents.

Quels sont les principes constitutifs des corps ?

Je ne connais pas encore ces principes, puisque je les cherche. Il faut bien cependant que je sache quelque chose des corps, sans quoi la question serait insoluble. Ce que j'en connais, ce sont les états de la matière perçus par les sens, et la succession de ces états. Je dois donc en dresser la liste exacte et authentique : étendue, activité, unité ; décomposition des corps et combinaisons nouvelles, caractérisées par la disparition ou l'apparition de propriétés actives, avec permanence du poids pour chaque composant.

Voilà les indications résultant de la donnée. Passant de ces indications, par voie de corrélation, à la chose indiquée, je dis que les principes constitutifs des corps devront être analogues à leurs états sensibles, à ces états, qui, en fait, les reflètent.

Or, cette analogie m'ouvre un champ réservé, dans l'enceinte duquel je trouverai des éléments substantiels correspondant aux propriétés sensibles : par exemple, la matière première, source du multiple, et les atomes, qui répondent à l'étendue ; la force qui rend compte de l'unité, des qualités actives, etc.

Effectivement, l'histoire de la philosophie ne mentionne que trois types généraux d'explications rationnelles : l'atomisme, le dynamisme, l'hylémorphisme, mais chacun avec des variétés assez nuancées. Préoccupé avant tout de l'étendue, Descartes croit pouvoir se passer des qualités dynamiques, tandis que de leur côté les dynamistes prônent l'activité comme l'attribut fondamental des corps, et sont conduits à voir dans la matière un système de forces.

Enfin, l'École thomiste, recueillant l'héritage d'Aristote, fait une part à chaque élément, à l'élément matériel, source de l'étendue, et à l'élément formel, principe de l'activité.

Après la revue historique des principaux essais de solution, il faut prononcer sur leur valeur. Ils seront appréciés d'après les exigences tirées de la donnée : sera regardé comme exact, celui qui explique tous les états des corps, leurs propriétés, leurs changements ; et seront tenus pour faux ou insuffisants,ceux qui contrediraient même à un seul de ces états, ou le laisseraient sans explication.

C'est ainsi que la méthode générale, dont nous avons esquissé les traits, convient à des problèmes d'ordre très différent, à ceux de la métaphysique la plus ardue, non moins qu'aux menues questions résolues dans la pratique quotidienne de la vie. Et rien ne contribue plus que cette disparité d'applications, à mettre en évidence l'ampleur d'un procédé qui intervient dans toutes les formes de l'activité intellectuelle, nonobstant la différence des matières.

A ce contrôle, l'on peut en joindre un second tout aussi rapide et aussi decisif.



Résoudre une question, c'est aller de la donnée à l'inconnue, par des exigences tirées de l'une, imposées à l'autre. Ce qui achève de le prouver, c'est tout un ensemble de constatations, qui permet d'induire par présence, absence et variations :

C'est la présence de ces indications qui rend la question soluble ; — leur absence qui la rend insoluble ; — ce sont leurs variations en quantité (nombre plus ou moins grand d'indications utiles), qui la rendent plus ou moins facile à resoudre ; — et leurs variations en qualité (degré de probabilité ou de certitude) qui, toutes choses égales d'ailleurs, graduent la valeur des solutions.

Le rapport de présence semble pleinement justifié par

les applications déjà analysées, dans lesquelles toute la suite des opérations s'appuie sur la donnée de la question et ses premiers développements.

Leur absence la rend insoluble : ce qui arrive, chaque fois que l'énoncé est incomplet. Si je demandais à un élève de philosophie *quel est le critère...*, sans ajouter un mot de plus pour dire de quel critère il s'agit, l'interrogé resterait bouche close, ne sachant si j'ai en vue le critère de certitude ou celui de moralité. — On jugerait inepte la commande faite à un cordonnier ou à un tailleur, par un homme qui refuserait de laisser prendre mesure : c'est tout bonnement, parce que cet étrange client poserait une question insoluble, réclamant la solution sans fournir la donnée. L'élève, ayant à répondre sur le critère, attendrait le complément de l'énoncé ; l'ouvrier demanderait qu'on lui permît de le compléter lui-même.

Enfin, la qualité [1] des indications, toutes choses égales d'ailleurs, gradue la valeur de la solution. Si elles sont contestables, la solution le sera pareillement. Vous cherchez l'origine du concept de cause, que vous définissez « une énergie productrice ». Mais êtes-vous bien sûr de votre point de départ ? Les positivistes conçoivent la cause, autrement que vous, comme un antécédent invariable. Tant que vous n'avez pas établi victorieusement le contenu de la notion, vous ne devez pas agiter la question de provenance. Lorsque nos adversaires ne prêtent pas le même sens que nous aux termes de l'énoncé, il est inutile d'engager une discussion. Semblablement, dans l'étude relative à la constitution des corps, nous avons supposé la réalité objective de l'étendue. Mais tous les philosophes ne l'admettent pas : il en est qui n'y voient qu'une représentation subjective. Aussi n'est-il pas juste de prendre le fait de l'étendue comme point d'appui de la démonstration, avant d'en avoir examiné l'objectivité. Ce serait imiter l'ouvrier imprudent,

1) Pour ne pas trop compliquer cet exposé, nous ne développerons pas le cas des variations de la quantité.

qui, ayant pris des mesures douteuses, sur l'exactitude desquelles il ne peut absolument pas compter, au lieu de les vérifier avec soin, taillerait son drap et ferait un habit en conséquence. Comme cet habit, façonné un peu à l'aventure, notre solution serait d'une justesse douteuse.

C'est le cas des questions *prématurées*, c'est-à-dire posées trop tôt, avant telle autre dont la conclusion leur aurait servi de prémisse. Chacune doit venir à son rang, après celles qui la préparent et l'éclairent. La méthode prescrit d'aller du connu à l'inconnu ; et l'on viole cette loi, lorsqu'on laisse des ombres sur la donnée initiale, pour essayer de porter la lumière sur ses dépendances.

En suivant ces règles, que le bon sens suggère et que l'analyse explique, on prévient bien des écarts. Elles demanderaient, il est vrai, à être développées et complétées par l'exposé direct des méthodes d'enseignement. Espérons que cette lacune sera comblée assez prochainement.

C. Alibert,
prêtre de Saint-Sulpice.

XII.

LA VÉRITÉ SELON KANT.

Pour Kant le mot *critique* a, en philosophie, un sens analogue à celui qu'il a en histoire. C'est l'art — scientifiquement établi dans ses préceptes et dans ses résultats — non de détruire mais de construire à coup sûr, non d'abattre mais d'élaguer, non de percer à jour mais de dégager de leurs ajoutes parasites les grands systèmes de pensées qui s'appellent les *sciences*. Kant fut savant avant d'être philosophe, et dogmatique avant d'être « kantiste ». La liste de ses ouvrages de la période antécritique est longue. Ils ont pour objet des questions de physique, de géologie, d'astronomie, de géographie, de physiologie, d'ethnographie et de philosophie. Or Kant critique se souvient toujours de Kant savant, et son dogmatisme ne s'est déformé que pour avoir dépassé son but : se transformer.

Il déclare d'ailleurs expressément :

« La *Critique de la Raison* représente vraiment la voie moyenne entre ce dogmatisme auquel Hume s'attaqua, et le scepticisme qu'il voulait lui opposer ; voie moyenne bien différente de tant d'autres, que l'on se décide à adopter en quelque sorte artificiellement, en suite de quelque partage des différences et faute de mieux, mais telle qu'on peut la déterminer dans son tracé exact en vertu de principes établis » [1]).

1) Kant, *Prolegomena*, § 58. — Vaihinger dans son grand ouvrage encore inachevé, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, s'appuie longuement sur cette interprétation du kantisme. V. *Specielle Einteitung*, *Dogmatismus*, *Skepticismus und Kriticismus*, pp. 23-70.

Aux yeux de Kant donc il n'y a pas que sa philosophie critique qui soit une science. En dehors d'elle et avant elle, il existe d'autres systèmes de connaissance dignes de ce nom. Ils sont sans doute, pour tout système explicatif de la connaissance, présupposés à titre de données, comme *faits* ; pour Kant, ils le sont encore comme *faits légitimes*. Non seulement la science existe, mais il y a une science vraie, et c'est elle qu'il s'agit d'expliquer.

C'est l'opinion encore, en dehors de Vaihinger, d'un autre interprète du kantisme : « De son voyage à travers les idées de son temps, dit M. Ruyssen, Kant rapporte trois idées fondamentales qu'il n'abandonnera jamais. C'est d'abord la croyance en la certitude de la science. Celle-ci s'impose pratiquement comme un fait dont le philosophe peut bien rechercher les conditions et déterminer la valeur, mais qu'aucun scepticisme ne saurait ébranler... »[1])

Et, de fait, les mots *certain* et *certitude* (gewiss, Zuverlässigkeit), *vérité* et *pure apparence* (Wahrheit, lauter Schein), *valeur objective* et *évidence* (objektive Gültigkeit, Evidenz) se rencontrent couramment dans la *Kritik der reinen Vernunft* et dans les *Prolegomena*. Par exemple : les propositions mathématiques sont à la fois synthétiques et douées de valeur apodictique[2]). Ailleurs il parle de la certitude géométrique comme du type de la certitude[3]). Les sciences naturelles toutefois jouissent aussi de certitude. Les jugements d'expérience notamment sont précisément parmi les jugements empiriques ceux qui sont doués de valeur objective.

Pour Kant donc la vérité n'est pas un vain mot ; ce n'est pas non plus un de ces mots qui n'auraient de sens que dans quelque doctrine adverse. Non, il fait partie de la terminologie kantiste, et la chose même qu'il exprime n'est pas en dehors de notre portée.

1) Ruyssen, *Kant*, p. 53.
2) Kant, *Prolegomena*, § 12.
3) Id., *ibid.*, § 35.

Mais remarquons que nous trouvons ici, en philosophie, quelque chose de semblable à ce qui ne se rencontre proprement qu'en musique, l'opération qui s'appelle *transposition*. Les notions de vérité, de certitude, et autres, qui se rencontrent chez Kant dans le ton *subjectivisme* sont la transposition des notions courantes exprimées par les mêmes mots dans le ton *dogmatisme*. De l'un à l'autre système, les mêmes mots ne sont point synonymes mais analogues.

Rappelons donc brièvement et pour fixer le débat, comment nous les entendons.

La vérité se définit couramment : *adaequatio rei et intellectus*, la conformité de l'intelligence avec la réalité. Cette définition semble bien être juste, comme répondant évidemment à l'idée impliquée dans l'usage courant du mot, et ne présentant d'ailleurs ni tautologie ni contradiction. La vérité n'est pas une propriété de la chose seule, ou de la pensée seule ; elle n'est pas formellement un attribut de la relation de deux choses entre elles, ou de deux pensées entre elles, mais elle qualifie la relation d'une chose avec sa connaissance, exprimant que cette relation est une conformité.

Cette définition usuelle de la vérité est donc juste.

Mais nous ajoutons : elle est malheureusement juste.

Car d'une part elle donne lieu directement à une interprétation obvie et simpliste qui ne tient pas devant un examen quelque peu pénétrant ; et, d'autre part, une réaction, qui a pour origine le rejet même de cette interprétation, amène à dépouiller le mot *vérité* de toute acception plausible, et à ne plus justifier d'aucune façon la définition et l'acception usuelles.

En effet, la conception obvie de la vérité en fait une conformité entre deux termes forcément isolés : d'une part une *chose* qui existerait en elle-même, hors de nous ; d'autre

part une *connaissance* qui ferait le pendant de cette chose en nous, en se trouvant vis-à-vis d'elle dans le champ de regard de l'intelligence. On n'aurait donc que les deux termes d'une relation : la chose et la pensée, puis, ultérieurement, conformité (ce serait la vérité), ou difformité (ce serait l'erreur).

Cette conception de la vérité est oiseuse et absurde : car il n'y a pas de conformité sans rapport, ni de rapport sans mise en rapport, ni de mise en rapport entre la réalité et la connaissance sans que l'une et l'autre se rencontrent sur un même terrain, sans donc que la réalité apparaisse dans le champ de regard intellectuel en confrontation avec la connaissance. Ce qui ne peut se produire que par le bon office d'un substitut représentatif, la chose cessant donc d'être chose-en-soi pour n'être plus que le revers d'une autre connaissance, c'est-à-dire un nouvel objet de connaissance. La vérité devient donc une conformité entre deux connaissances, entre deux représentations dont l'une est le substitut de la réalité et dont l'autre contient ce que je conçois de cette réalité. Or cette mise en rapport ne se produit que dans le jugement, par la comparaison entre le prédicat et le sujet. Au jugement seul donc peut appartenir la vérité logique, thèse qui d'ailleurs se trouve en parfait accord avec le sens commun.

On n'y aperçoit, à première vue, ni grand péril ni grand inconvénient. N'est-ce pas, en effet, si évident ? Toutefois, à y regarder de plus près, il semble bien que cette proposition, et l'interprétation qui fait corps avec elle, réduit à néant toute vérité en la faisant d'ordre purement subjectif. Il semble bien qu'elle ne sert qu'à accuser nettement une antinomie qui vicierait radicalement toute la notion de la vérité, et partant à donner lieu à des solutions divergentes, à première vue aussi plausibles les unes que les autres dans leur nécessaire insuffisance.

Cette antinomie a pour premier membre la définition

même de la vérité : *adaequatio REI et intellectus* ; et pour second membre la thèse qu'il n'y a de vérité logique que dans le jugement. D'une part, une interprétation simpliste de la vérité, c'est-à-dire l'interprétation littérale de la définition, met cette vérité à des conditions impossibles, en exigeant un rapport de conformité entre une pensée et un objet absolument en dehors de la conscience, parce que ce serait en tant que *réel* seulement qu'il serait le correspondant d'une pensée et mesurerait sa vérité ; — d'autre part une interprétation plus pénétrante ne rendrait possibles les conditions de la vérité, c'est-à-dire la mise en rapport, que pour rendre cette fois la vérité elle-même impossible, en enlevant *ipso facto* à ce rapport son caractère spécifique qui en fait la vérité : la conformité de la *chose* et de la pensée. Ce qui sauverait la comparaison même entre les deux termes est précisément ce qui ruinerait dans l'un des deux (la *réalité*) le caractère qui importe, et le jugement ne se prononcerait donc jamais entre ces parties mêmes qui sont en cause. Bref : ou bien il y aurait les deux termes de la comparaison requise : la pensée et la chose — mais sans comparaison possible ; ou bien il y aurait une comparaison — mais sans les termes voulus. La notion fondamentale de vérité semble donc bien, à l'analyse, se résoudre en une irrémédiable antinomie.

Cependant les néo-scolastiques et Kant en ont chacun présenté une solution différente. La solution néo-scolastique est connue. Elle revient dans ses grandes lignes à établir comme correspondant objectif de la vérité logique, non pas précisément la chose-en-soi, mais la vérité ontologique. Ensuite elle divise les jugements en jugements d'ordre idéal et jugements d'ordre réel, pour s'attacher d'abord aux premiers et revendiquer déjà en leur faveur une première vérité proprement dite, quoique indépendante de l'existence *actuelle* des choses. Ultérieurement elle complète ce premier acquis en établissant non seulement l'objectivité idéale des

jugements, mais encore leur accord avec la réalité extérieure, ou leur réalité objective.

*
* *

Venons-en à la solution de Kant.

Et, tout d'abord, Kant a-t-il *posé* le problème de la vérité? Incontestablement.

L'a-t-il *bien* posé? Si cette question signifie: S'est-il bien rendu compte de l'antinomie inhérente à la notion de vérité? encore une fois la réponse est *oui*. Même on doit dire que personne ne l'a si nettement mise en évidence que Kant, par sa fameuse distinction entre le phénomène et le noumène, entre la *Ding-an-sich* d'une part, et les multiples variétés des opérations cognitives, *Anschauung*, *Wahrnehmung*, *Begriff* etc., d'autre part. « Ce qui est contenu dans l'objet en soi, écrit-il, je ne puis le connaître que quand il m'est présenté et donné. Mais en ce cas aussi, il est assurément inconcevable que l'intuition d'une chose présente me la fasse connaître comme elle est en elle-même, puisque ses propriétés réelles ne peuvent pas se transporter dans ma faculté représentative » [1]. Ailleurs encore [2] — et souvent — il répète que la connaissance immédiate de l'objet est impossible, sous-entendant par là qu'il est contradictoire qu'un même être soit à la fois dans la connaissance et en dehors d'elle, et il conclut que la connaissance des choses est, à ce titre, une chimère.

Mais *s'arrêter* à l'antinomie de la vérité, en la proclamant insoluble, est non seulement mal résoudre le problème de la vérité, c'est bien plutôt le mal poser, car c'est supposer qu'il a pour objet de concilier l'inconciliable. Or le rejet de cette position vicieuse ne peut appartenir qu'à des considérations purement négatives. Reste donc à déterminer positivement l'objet précis du problème, qui est celui-ci : Voir si la connaissance n'inclut pas parmi les notes connues

1) Kant, *Prolegomena*, § 9.
2) Id., *ibid*. Voir p. ex. § 19.

de l'objet présent à la conscience, ce caractère spécial d'être en fin de compte *représentatif* par rapport à une chose extérieure déterminée. Tel est le problème de l'*adaequatio rei et intellectus*.

La solution néo-scolastique que nous avons rappelée plus haut, a ceci de propre qu'elle scinde la question générale en deux questions subsidiaires : celle de l'objectivité du jugement, et celle de la réalité du sujet, le principe général qu'il n'y a de vérité logique que dans le jugement régissant toujours la solution de l'une comme de l'autre. Or Kant, se posant le problème de la vérité, a-t-il vu cette solution possible, a-t-il au moins tenté cette voie? Tel est le second sens de la question : S'est-il *bien* posé le problème de la vérité ? Ici nous ne pouvons que répondre *non*. Jamais rien ne trahit dans son œuvre qu'il ait clairement établi une démarcation entre les deux parties du problème total. Car s'il en a entrevu les deux faces, ce ne fut que pour rejeter aussitôt, sans appel, cette méthode de solution estimée irrévocablement caduque. Et ce pour des raisons péremptoires: une identité objective ne pouvant être qu'une tautologie, et la connaissance du réel une pure illusion.

Mais entre la tautologie et l'illusion, que reste-t-il pour sauver la notion de vérité ? Rien, semble-t-il,... ou la solution kantiste.

Cette solution kantiste est double en apparence et une en réalité. Elle a ceci de spécial qu'elle résout l'antinomie de la vérité en s'écartant le moins possible de l'acceptation usuelle du mot *vérité*.

D'après une *première* conception, *la vérité d'une pensée et, dans l'espèce, d'un jugement tient, pour Kant, à la conformité de cette pensée avec les lois qui président à sa formation*.

Citons à ce sujet un passage caractéristique :

« Étant donnée telle apparence, encore restons-nous absolument libres de juger selon elle de la chose elle-même. Celle-là, l'apparence notamment, dépend des facultés sensibles, tandis que le jugement ressortit à l'intelligence, et il n'y a en question que de savoir si dans la détermination de l'objet de connaissance, il y a vérité ou non. Or la différence entre la vérité et un vain songe[1] ne s'établit point par les propriétés des représentations que nous rapportons à quelque objet... mais par la liaison des représentations selon les règles qui déterminent leur interdépendance dans la conception d'un objet, et selon qu'elles peuvent coexister dans une expérience unique ou non »[2].

Dans sa *Critique* il est plus explicite encore :

« C'est dans la conformité avec les lois de l'esprit que consiste l'élément formel de toute vérité »[3].

Mais à côté de cette première définition de la vérité nous en trouvons fréquemment une *seconde*, qui coïncide de tous points, semble-t-il, avec la définition traditionnelle :

« Le résultat de tout examen dialectique de la Raison pure n'établit pas seulement... que toutes nos conclusions qui prétendent nous amener au delà du champ de l'expérience possible sont trompeuses et instables ; mais il nous apprend encore que l'esprit humain a une pente naturelle à transgresser ces bornes, et que les idées transcendantales lui sont aussi naturelles que les catégories le sont à l'entendement, avec cette différence toutefois que, tandis que celles-ci atteignent *à la vérité, c'est-à-dire à la conformité de nos concepts avec leur objet, les premières ne nous fournissent qu'une pure mais irrésistible apparence* »[4].

1) Dans une note de l'article intitulé *Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht*, annexé aux *Prolegomena*, Kant nous avertit que quand il a distingué la vérité de l'expérience d'avec le rêve, il s'agissait *de somnio objective sumpto*, c'est-à-dire de la philosophie Wolfienne et qu'il n'était point question de la distinction entre sommeil et veille.

2) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 301. Nous citons d'après l'édition de Vorländer, à Halle, chez Hendel, 1899.

4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 538. C'est nous qui soulignons.

Cette même définition se retrouve encore en d'autres passages. La vérité est, par exemple : *die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande* (ibid., p. 104) ou : *Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Objekte* (ibid., pp. 216 et 259). La vérité d'une hypothèse est : *die Uebereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung* (ibid., p. 128).

La vérité est aussi fréquemment synonyme de valeur objective, *objektive Gültigkeit*, passim, notamment p. 647 : *objektive Gültigkeit d. i. Wahrheit*.

Nous citons ce texte à dessein pour y relever que Kant connait la différence de l'apparence à la vérité, qu'il s'essaye à déterminer le champ d'action de l'esprit afin de ne pas quitter le terrain solide du vrai pour celui de l'illusion, et qu'enfin il semble bien se rencontrer de tous points avec nous pour reconnaître que la vérité tient à l'*adaequatio rei et intellectus* ou, pour employer ses propres termes : *die Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte*.

Ces deux définitions kantiennes de la vérité (accord avec les lois de l'esprit : conformité avec l'objet de la représentation) sont à la fois incompatibles avec la théorie scolastique et compatibles entre elles parce qu'elles supposent que *les lois de l'esprit n'ont, en dernière analyse, pour effet propre que de déterminer le mode suivant lequel doit se produire l'objectivation de nos représentations*.

Arrêtons-nous à cette thèse.



La loi fondamentale de l'esprit, Kant le répète à satiété, c'est l'unité de l'acte conscient.

« L'intelligence a essentiellement pour fonction de coordonner, car penser n'est pas autre chose que réunir en un seul acte conscient plusieurs représentations »[1].

Ailleurs encore :

« La loi de l'intelligence qui l'oblige à chercher l'unité est nécessaire, puisque sans unité nous ne pourrions absolument pas avoir de la raison, et sans raison aucun usage de l'entendement qui présentât quelque cohésion, et faute de ceci aucun indice suffisant de vérité empirique »[2].

Toute connaissance, si simple soit-elle, exige déjà un certain travail de coordination et d'unification par la synthèse d'une matière donnée et d'une forme appliquée.

« Si chacune de nos représentations en particulier était absolument étrangère à l'autre et en quelque sorte isolée et séparée d'elle,

1) Kant, *Prolegomena*, § 22.
2) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 544.

jamais il ne se produirait d'aucune façon une connaissance, celle-ci étant proprement un tout formé de représentations rapportées et agencées. Si donc, de ce que le sens dans son intuition contient une pluralité, je lui attribue un pouvoir synoptique, à celui-ci correspond toujours une synthèse, *et la connaissance n'est possible que si la réceptivité concourt avec la spontanéité.* Or celle-ci est la base d'une triple synthèse, qui nécessairement se retrouve dans *toute* connaissance : notamment, l'appréhension des représentations en tant qu'elles modifient mes dispositions dans l'intuition ; leur reproduction dans l'imagination ; et leur reconnaissance dans le concept. Ceci nous amène à trois sources subjectives de connaissances qui rendent possibles l'intelligence elle-même et, par l'intelligence, toute expérience en tant que produit empirique de celle-ci »[1].

Une question se pose ici, celle de savoir si le kantisme admet des connaissances qui ne soient pas des jugements. Non certes, puisque « l'intuition sensible et le concept constituent les éléments de toute connaissance, de telle sorte que ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni l'intuition sans les concepts ne peuvent fournir une connaissance »[2]. Si d'autre part nous rapprochons ce principe de ces autres passages où Kant dit expressément que « les concepts reposent sur le pouvoir de spontanéité de la pensée »[3] ou que « penser est connaître par le moyen des concepts »[4] ; que d'autre part « l'intelligence ne peut avoir d'autre emploi de ces concepts que de juger par leur moyen »[5] et qu'enfin « nous devons nous représenter en général l'intelligence comme la faculté de juger »[6], ne devons-nous pas conclure que toute connaissance supposant un concept, il n'y a pas de connaissance qui ne soit aussi un jugement ?

Sans doute on pourrait trouver dans Kant d'apparentes contradictions à cette thèse, quand par exemple il distingue si nettement l'opération sensible de celle qui est propre à

1) *Kritik der reinen Vernunft*, 1re édition, p. 703. — Notons que la 2e édition ne corrige pas ces principes mais les développe (pp. 139-167).
2) *Ibid.*, p. 98.
3), 4), 5), 6) *Ibid.*, pp. 112 et 113 passim.

l'intelligence [1], ou quand il affirme que l'intelligence ne perçoit rien mais a pour propre de réfléchir [2], la reflexion supposant en effet, semble-t-il, comme objet propre une première connaissance déjà complète. Nous ne croyons pas toutefois que la contradiction soit *réelle*.

Quoi qu'il en soit, il est bien évident pour Kant, comme pour les scolastiques, qu'il n'y a de vérité que dans le jugement.

« La vérité ou l'erreur, dit-il, ne se trouve pas dans l'objet pour autant qu'il est le terme d'une intuition, mais dans le jugement pour autant que cet objet est conçu. On peut bien, sans doute, dire en toute vérité que les sens ne se trompent pas, non parce qu'ils jugeraient toujours avec justesse mais parce qu'ils ne jugent pas du tout. Par conséquent vérité, erreur ou apparence — si j'appelle ainsi ce qui nous induit en erreur — ne peuvent se trouver que dans le jugement, c'est-à-dire dans la relation établie entre l'objet et notre esprit » [3].

Mais s'il n'y a de vérité que dans les seuls jugements, tous les jugements non seulement ne sont pas vrais, mais même tous ne sont pas susceptibles de vérité ou d'erreur.

Il convient de rappeler ici la distinction bien connue que Kant établit entre jugements analytiques et synthétiques, sans compter les subdivisions ultérieures. Les jugements analytiques au sens kantien sont de pures tautologies. Ils sont simplement explicatifs (*erläuternd*), ne contribuent en rien au progrès du savoir et ne sont partant pas extensifs (*erweiternd*). Car ils ne nous apprennent rien qui ne soit déjà actuellement contenu dans le concept du sujet, quoique d'une manière plus confuse et sans que nous en prenions conscience d'une manière aussi explicite. Ils reposent entièrement sur le principe de contradiction et à ce titre sont tous *a priori*, quoique les notions dont ils sont formés puissent être empiriques. Or ces jugements analytiques ne

1) *Prol.*, § 22 : Les sens ont pour fonction de voir intuitivement (*anzuschauen*) et l'intelligence de penser.

2) Der Verstand schaut nichts an sondern reflektiert nur (*Prol.* § 13, Anm. II).

3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 303.

sont pas, dans le système du criticisme, susceptibles de vérité au sens propre du mot. En voici la raison : Dans les jugements analytiques, on s'en tient au concept même qui forme la donnée pour développer celle-ci. Le jugement est-il affirmatif, le prédicat répète le sujet ; est-il négatif, on en exclut ce qui est incompatible avec lui. Mais dans les jugements synthétiques je sors de la donnée et la dépasse pour la mettre en rapport avec quelque autre chose toute différente, et ce rapport n'est ni une identité (c'est-à-dire une *tautologie*) ni une contradiction [1]).

Il ne ressort pas encore de cette double conception des jugements analytiques et synthétiques que les premiers ne soient pas susceptibles de vérité. Le contraire même semble plus plausible, étant donné que la grande règle de l'esprit c'est l'harmonie des divers éléments de la conscience dans un acte unique de connaissance et que cette règle ne trouve jamais de plus complète application que dans les jugements analytiques. D'ailleurs Kant en parlant des jugements synthétiques ne dit-il pas que par l'adjonction, au sujet de ceux-ci, d'un prédicat qui n'est ni identique ni contradictoire il n'y a lieu, *de ce chef*, de les considérer ni comme vrais ni comme faux [2]) ? Mais si les jugements analytiques ne sont pas proprement susceptibles de vérite, c'est que la non-contradiction est bien sans doute une première condition de toute vérité, condition fondamentale certes, parce qu'elle est première, mais aussi parce qu'elle est première, insuffisante par là-même. *Vérité* en effet est synonyme de *valeur objective* [3]). C'est en perdant leur rapport avec un objet que nos connaissances perdent leur vérité [4]). Or les jugements analytiques étant sans rapport objectif peuvent bien être faux s'il y a contradiction entre le prédicat et le sujet, mais ils ne sauraient être vrais déjà à raison du *seul* accord entre leurs termes.

1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 184.
2) Id., *ibid.*, p. 184
3) « Objektive Gültigkeit d. i. Wahrheit », dit Kant. *Ibid.*, p. 647.
4) Id., *ibid.* p. 108.

« Quel que soit le contenu de notre connaissance, et de quelque façon qu'elle se rapporte à un objet, il faut mettre au moins une condition générale quoique purement négative à tous nos jugements, c'est de ne pas se contredire ; faute de quoi, nos jugements en eux-mêmes ne seraient rien (même sans aucun rapport à quelque objet). Mais, encore qu'il serait exempt de contradiction interne, un jugement peut en outre être faux ou non fondé. Le principe de contradiction est un critère général mais purement négatif de toute vérité... On peut toutefois en faire un emploi positif, non pas seulement en s'en servant pour signaler l'erreur, mais même pour reconnaître la vérité. Car quand le jugement est analytique, sa vérité doit pouvoir être reconnue toujours et adéquatement selon son accord avec le principe de contradiction. Partant le principe de contradiction vaut comme principe général et absolument suffisant de toute connaissance analytique ; mais d'autre part son influence et son emploi ne s'étendent pas plus loin jusqu'à en faire un critérium suffisant de la vérité » (1).

Ne ressort-il pas à l'évidence de cet exposé que si le principe de contradiction n'est pas absolument parlant un critère de vérité, et si d'autre part il est un critère suffisant de vérité pour les jugements analytiques, ces deux thèses ne sont conciliables que si la vérité dont est susceptible le jugement analytique n'est pas la vérité au sens adéquat du mot. Les jugements analytiques peuvent donc bien être corrects, mais cette correction et cette justesse ne sont pas formellement la vérité.

Puisque en dehors de nos jugements analytiques il n'y a que des jugements synthétiques, c'est donc en ces derniers seuls qu'il peut y avoir de la vérité.

Mais ici encore il y a lieu de distinguer les jugements *synthétiques subjectifs* et les jugements *synthétiques objectifs*. Les premiers s'appellent encore jugements de perception (*Wahrnehmungsurteile*), les autres jugements d'expérience (*Erfahrungsurteile*).

Qu'il fasse chaud chez moi, que le sucre soit doux et l'absinthe amère, voilà des propositions qui n'ont qu'une valeur purement subjective. Je ne prétends pas m'obliger à

(1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 182.

juger ainsi toujours ni forcer les autres à convenir de ces points. Ces jugements n'expriment qu'une relation de deux perceptions à un même sujet, moi-même notamment, et ce seulement pour l'état actuel de ma perception. Il en va tout autrement des jugements d'expérience. Ce que l'expérience m'apprend dans des circonstances données, elle me l'apprend à moi toujours et à tout autre comme à moi. La valeur de cette proposition ne se restreint pas au seul sujet ni à ses dispositions actuelles ; elle est donc objective si je dis : l'air est élastique ; ce jugement est subjectif si je rapporte simplement l'une à l'autre deux sensations personnelles. Si j'en veux faire au contraire un jugement d'expérience, je dois vouloir que ce rapprochement dépende d'une condition qui lui donne une valeur objective et qui partant m'oblige toujours et oblige aussi tout autre à juger de même dans les mêmes circonstances [1]).

Or, tant que le jugement n'est pas un jugement d'expérience mais simplement un jugement d'aperception, on ne peut le dire ni vrai ni faux, encore qu'à un autre point de vue il soit *toujours* vrai. Et s'il n'est pas susceptible de vérité, c'est qu'il lui manque ce rapport avec quelque chose d'extérieur à nous-mêmes qui est la condition de toute vérité. Pour reprendre l'exemple de Kant lui-même : Le cours des planètes nous semble tantôt progressif et tantôt régressif, au rapport des sens. Or, il n'y a ni fausseté ni erreur à accepter ce rapport, puisqu'on ne juge encore d'aucune façon des conditions objectives de ce mouvement tant qu'on se rend compte qu'il n'est tout d'abord qu'une pure apparence [2]). Et si l'on cherche la raison fondamentale pour laquelle ces jugements ne sont pas vrais, au sens de Kant, c'est celle que nous avons donnée. La voici, d'après Kant lui-même : la valeur *logique* d'une connaissance réside

1) Cfr. Kant. *Prolegomena*, § 19. Pour mieux faire comprendre la différence, Kant, plus loin, donne encore cet autre exemple : *Quand le soleil darde sur cette pierre, elle a chauffé*, comparé au jugement d'expérience : *Le soleil chauffe la pierre.*

2) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

dans l'accord de la connaissance avec un objet ; *d'où il résulte qu'elle est soumise à des lois* dont la valeur est universelle et d'après lesquelles il est en conséquence permis de la juger *a priori* ; tandis que la perfection dite *esthétique* (au sens étymologique du mot), et qui est propre aux jugements de perception en tant qu'ils se distinguent des jugements d'expérience, réside dans l'accord de la connaissance avec le sujet ; d'où il résulte qu'elle s'appuie sur les dispositions affectives personnelles de chacun ; *il n'y a donc pas de lois de la perfection esthétique* qui aient une valeur générale et qui puissent servir de critère pour l'apprécier *a priori* [1]).

Les jugements analytiques et les jugements synthétiques de perception ont donc tous deux quelque chose de subjectif, quoique de façon différente. Dans les premiers, le prédicat se règle d'après la seule donnée présente à la conscience et qui constitue le *sujet* (au sens logique) du jugement. Or ce n'est pas en vertu d'un vain jeu de mots que l'on pourrait dire, comme Kant, qu'il y a là quelque chose de *subjectif*, car il est bien vrai, dans un certain sens, que par l'attribution à ce sujet du jugement d'un prédicat qui le répète, l'homme qui juge ne sort pas de lui-même, en tant qu'il est considéré précisément comme informé par telle connaissance. Le jugement analytique ne constitue donc de la part de celui qui le forme qu'un retour sur soi, une réflexion qui, sans doute, à d'autres égards peut s'appeler objective mais qui n'en est pas moins une simple réflexion. Ce caractère subjectif est plus marqué encore dans les jugements synthétiques de perception (*Wahrnehmungsurteile*) où la donnée du jugement est non un objet de connaissance représentée par le sujet du jugement, comme dans les propositions analytiques, mais l'état affectif lui-même de celui qui juge. Encore une fois il n'y a là qu'une réflexion et, qui plus est, au sens propre du mot, subjective.

Or Kant n'admet pas qu'il y ait vérité possible tant qu'un

1) Cfr. Kant, *Logik*, Einleitung, V.

jugement reste dans le domaine subjectif. Aussi, selon lui, les jugements qui seraient absolument subjectifs, tels que les jugements de perception, ne sont d'aucune façon susceptibles de vérité, puisqu'ils ne sauraient d'aucune façon être faux. Ils trouvent en eux-mêmes la règle du rapport du prédicat au sujet, règle qui les pénètre tellement qu'ils ne sauraient s'y soustraire, et, partant, ce qui les rend toujours vrais et aussi ce qui ne les rend vrais jamais. Les jugements analytiques d'autre part ayant au moins quelque chose d'objectif, la notion du sujet du jugement, sont au moins susceptibles d'une vérité inchoative qui pourrait leur manquer. Ils pourraient bien notamment être faux, en tant qu'ils sont dominés par le principe de contradiction, mais ils ne pourraient être vrais parce que ce principe ne suffit pas à donner aux propositions analytiques une relation objective.

Il reste donc que seuls les jugements synthétiques, dits d'expérience, sont susceptibles de vérité et c'est plus spécialement par le moyen de cette thèse que nous comprenons comment se réduisent à une seule les deux définitions kantiennes de la vérité telles que nous les avons rapportées plus haut. La première s'énonce comme suit : La vérité est l'accord d'un jugement avec les lois de formation qui y président. La seconde a pour formule : La vérité est l'accord d'une pensée avec son objet. Et la formule conciliatrice de la double conception kantienne est la suivante : La vérité est l'accord d'une pensée avec son objet, quand l'esprit objective normalement.

Donc, il y a vérité quand et en tant qu'un jugement ne se borne pas dans le prédicat à répéter la notion exprimée par le sujet logique ou à exprimer l'état de celui qui juge, mais quand il interprète la notion du sujet en la mettant sous l'extension d'une notion nouvelle et générale représentée par le prédicat, et que d'ailleurs il effectue cette mise en rapport qui n'est pas déterminée par l'intuition de la chose-en-soi — en conformité avec les lois de l'esprit qui règlent *a priori* cette synthèse.

« Les jugements empiriques, dit-il, en tant qu'ils ont une valeur objective, je les appelle jugements d'expérience ; par opposition à ceux qui n'ayant qu'une valeur subjective sont simplement des jugements aperceptifs (*Wahrnehmungsurteile*). Ceux-ci n'exigent aucun concept intellectuel, mais seulement la liaison logique des perceptions en un seul sujet pensant. Mais les premiers en outre exigent toujours, survenant aux représentations de l'intuition sensible, des concepts spéciaux engendrés originairement dans l'esprit, et qui précisément ont pour effet de rendre le jugement d'expérience objectivement valable. Nos jugements sont tous d'abord de simples jugements aperceptifs : ils n'ont de valeur que pour nous... ; ce n'est qu'après coup que nous leur donnons une nouvelle relation, notamment à un objet, et que nous voulons qu'ils acquièrent par là une valeur qui soit constante pour nous et en même temps qu'elle s'impose à tous les hommes ; car quand un jugement est en accord avec un objet, il faut bien que tous les jugements qui se rapportent au même objet s'accordent entre eux.. Et vice versa, quand nous trouvons une raison de tenir un jugement comme nécessairement doué de valeur universelle... nous devons aussi le tenir pour objectif »[1].

*
* *

Nous pouvons reprendre cet exposé par un autre biais.

Pour Kant, comme pour nous, *la vérité est la connaissance de quelque chose*. L'accord est parfait tant qu'on s'en tient à cette formule, parce que dans sa forme générale elle est, somme toute, exacte. Il ne faut rien y ajouter. Les mots « connaissance de quelque objet *conforme à cette chose* », font double emploi avec le mot *connaissance*, puisque faire erreur est non seulement mal connaître, c'est, à tout prendre, ne pas connaître. Et même la formule semble encore trop chargée pour Kant, puisque connaître pour lui — et dans un certain sens non sans raison — n'est pas seulement avoir quelque image ou conception présente au champ de la conscience, c'est avoir une *représentation*, c'est déjà, par définition essentielle, connaître quelque chose. Il arrive ainsi à cette conclusion que *toute vraie connaissance est*

[1] Kant, *Proleg.*, § 18.

une connaissance vraie. Tout revient donc à déterminer ce qu'est une *vraie connaissance*.

Ce n'est point l'analyse du sujet du jugement, ni celle des états affectifs de celui qui juge, parce qu'en ce cas on ne connaîtrait pas quelque chose ; ce n'est pas davantage l'intuition de la chose-en-soi, car ceci est une chimère. La connaissance est donc dite une *vraie* connaissance, de même qu'une maison est dite *vraie*, quand et parce qu'elle est dans les conditions essentielles voulues, en un mot parce que celles-ci sont *normales*. La vraie connaissance ou la connaissance normale est donc une objectivation et, de plus, une *objectivation normale*. Ce qui, du même coup, en fait aussi une connaissance vraie.

Kant a écrit à ce sujet une page caractéristique où il expose trop nettement — quoique avec une lourdeur un peu tudesque — sa façon de voir, pour que nous résistions au désir de confirmer, en la citant, notre interprétation.

« L'appréhension du multiple, dit-il, est toujours successive dans la représentation. Les représentations des parties se suivent l'une l'autre. Quant à savoir si ces parties présentent le même ordre en dehors de nous, ceci fait l'objet d'un second acte de réflexion et ne ressort pas du premier. Sans doute on peut appeler *objet* toute chose, partant toute représentation pour autant qu'on en prend conscience ; mais c'est le fait d'une recherche plus profonde de savoir ce que ce mot, quand il est impliqué dans une représentation, doit signifier, non en tant qu'il est objet à titre de fait conscient, mais en tant qu'il n'est que le signe de quelque autre objet .. Si les représentations avaient pour correspondant les choses-en-soi, personne au monde ne pourrait, de la succession qui affecte la représentation de leurs parties multiples, conjecturer comment elles se trouvent coordonnées dans l'ordre réel. Car enfin nous n'avons affaire qu'à nos représentations ; ce que peuvent être les choses en elles-mêmes (sans égards aux représentations dont elles nous affectent) se trouve tout à fait hors de la portée de notre connaissance... Soit, par exemple, l'appréhension d'une multiplicité dans la représentation d'une maison, ici présente. Cette appréhension est successive. Or la question qui se pose est celle-ci : Les parties multiples de cette maison sont-elles aussi successives en soi ? C'est ce que personne certes n'admettra. Or, dès que j'élève ma conception d'un objet jusqu'à lui donner un sens transcendantal, cette maison n'est d'aucune façon chose-en-soi,

mais seulement une apparence, c'est-à-dire une représentation dont l'objet transcendantal est inconnu. Quel est donc le sens de cette question : Comment le multiple peut-il être coordonné dans la représentation même (qui après tout n'est rien en elle-même) ? Voici : Ce qui est inclus dans l'appréhension successive et qui se présente dans le champ de la conscience, c'est-à-dire la représentation qui m'est donnée, quoique celle-ci ne soit rien de plus que la somme de ces perceptions, est considéré comme l'objet de cette représentation avec lequel doit concorder mon concept que je tire des perceptions mêmes de cette appréhension. On voit donc que, puisque c'est dans la concordance de la connaissance avec son objet que gît la vérité, il ne peut s'agir ici que de rechercher les conditions formelles de la vérité empirique, et la représentation, en tant qu'elle est opposée aux perceptions de l'appréhension, ne peut passer pour en être l'objet, et un objet qui s'en distingue, que pour autant qu'elle se trouve soumise à une règle qui la distingue de toute autre appréhension et qui rende nécessaire telle façon de coordonner le multiple.

Ce qui dans une représentation renferme la condition de cette règle nécessaire de l'appréhension, c'est l'objet » [1].

En termes plus simples, l'objet c'est la représentation même, en tant que par une détermination interne elle se trouve nécessitée à représenter comme hors de nous telle chose ; et ma connaissance est vraie si elle ne va pas à l'encontre de cette nécessaire détermination.

Plus loin, Kant reprend un autre exemple, celui d'un bateau qui descend une rivière, et il constate de nouveau que l'ordre des diverses positions du bateau est absolument déterminé et en conformité adéquate avec l'ordre des représentations, tellement qu'on ne saurait à son gré le voir d'abord en aval puis en amont, tandis que, dans la perception de la maison de tantôt, la disposition objective était indépendante de l'ordre des perceptions, puisqu'on pouvait voir la maison en commençant par le toit ou la cave, la droite ou la gauche. Dans l'un et dans l'autre cas il y a quelque chose d'objectif, ce qui est nécessité, quoique la nécessité porte sur une chose différente, dans l'un sur l'ordre

1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 215-216.

des parties constitutives, dans l'autre sur la succession des diverses localisations.

Nous ne poursuivrons pas cette étude au delà des bornes d'un simple article, en nous demandant comment Kant explique l'erreur ni quels critères de vérité il admet. Disons simplement que l'erreur, pour lui, consiste à juger mal, sous l'influence de la sensibilité qui nous porte à transgresser les lois qui règlent l'usage des catégories appliquées aux données sensibles. Les critères de la vérité sont l'*évidence*, qu'il définit *anschauende Gewissheit* [1]), conçue comme nécessité de juger ainsi plutôt qu'autrement, combinée avec le *consentement universel* des divers esprits, comme garantie confirmative de la correction et de la justesse du fonctionnement de l'intelligence quand il objective une connaissance [2]).

Remarquons pour conclure comment nous pouvons à la lumière de cette doctrine comprendre la classification que Kant fait des sciences en Mathématique, Physique et Métaphysique [3]). Cette classification semble bien scolastique, à une interversion près de la Mathématique avec la Physique. En vérité, elle s'inspire d'un tout autre principe que celui du degré d'abstraction. Ces sciences sont graduées selon leur plus ou moins de certitude. Les deux premières étant empiriques l'emportent sur la dernière qui est transcendantale, et des deux premières c'est la Mathématique qui a le plus de garantie de certitude parce qu'elle repose sur moins de données sensibles que la Physique. Il se fait ainsi que la Métaphysique est la dernière en rang, non parce qu'elle est la plus abstraite, mais en quelque sorte parce qu'elle l'est le moins et qu'elle ne dépasse la connaissance expérimentale que pour prétendre au *réel* ; ce qui d'autre part lui fait perdre pied. Quant aux deux autres, tout abstraites qu'elles soient, elles n'ont d'autre objet que de généraliser

1) Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, p. 301.

2) *Ibid.*, p. 607.

3) *Ibid.*, pp. 42 et 671. — Kant, dans le plan de ses *Prolegomena* s'inspire tout entier de cette division.

l'expérience sans prétendre à toucher le réel, et se trouvent ainsi constituées dans un tout autre ordre que la dernière. Cette gradation des sciences représente donc une échelle descendante au point de vue de l'abstraction en même temps que de la certitude, mais ascendante au point de vue de l'utilité en tant que manifestations du réel. En dehors d'elles, se rangent les propositions analytiques, auxquelles il manque absolument d'avoir *du corps*. Parmi elles, mais en dernier lieu, se trouve l'autre extrême, la Métaphysique, qui cherche chimériquement à en avoir trop.

Quant aux points de contact de cette théorie de la vérité avec celle des néo-scolastiques, ou les formules d'entente de l'une et de l'autre école, les voici en résumé :

1) La vérité en soi, ou ontologique, représente pour le jugement une *norme de sa justesse ou de sa vérité logique* ;

2) Il n'y a de vérité logique que *dans le jugement* ;

3) La vérité, c'est la connaissance de *quelque chose* ;

4) La vérité établit l'*unité des diverses connaissances fragmentaires*.

Mais, il est inutile d'y insister, cet accord n'empêche pas, à propos de chaque point, des divergences inconciliables.

Ce qui ressort enfin, comme conclusion générale, de cette étude de la vérité selon Kant, c'est à certains égards la concordance, dans leurs conceptions fondamentales, de la *Critique de la Raison pure* avec la *Critique de la Raison pratique*. De même que la volonté se trouve dominée par une loi établie en dehors et au-dessus d'elle, par cet *impératif catégorique* qui régit ses actes et les justifie sans être justifié lui-même, l'intelligence ne se trouve-t-elle pas aussi, dans l'élaboration de ses conceptions spéculatives, sous l'empire absolu d'une loi qui fixe les conditions du fonctionnement de la connaissance, tout en ne rendant pas raison d'elle-même ? — Et de même que la loi morale a pour critère la possibilité d'une généralisation qui en fasse nécessairement une maxime universelle, cette loi de l'intel-

ligence n'a-t-elle pas aussi pour critère la nécessité et l'universalité [1]) ? Et enfin n'est-ce pas par une disposition à peu près analogue que la raison pratique, en conséquence de sa justesse, se rend certaine de ses noumènes considérés comme but, et que la raison spéculative suppose la *Ding-an-sich*, lui attribuant sinon d'être le but, au moins l'origine et le branle de son fonctionnement ?

Bref, la vérité pour Kant est moins une qualité *sui generis* de l'acte connaissant que l'une des formes de cette justesse générale de nos actes quand et parce qu'ils sont en accord avec les règles qui les gouvernent, — tout en ne conférant pas à l'homme l'honnêteté morale, parce qu'elle affecte directement une faculté spéculative quand elle objective, plutôt que la volonté quand elle est le principe d'un acte nouveau.

C. SENTROUL.

1) « So bedeutet die objektive Gültigkeit der Erfahrungsurteil nicht anders als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben » (*Prolegomena*, § 18). « Allgemeinheit und Notwendigkeit, mithin völlige Gewissheit » (*Kritik der reinen Vernunft*, p. 675).

Mélanges et Documents.

VI.

PHILOSOPHIE MORALE ET SCIENCE DES MŒURS
d'après un livre récent.

Le livre que M. Lévy-Brühl a publié il y a quelques mois dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, sous le titre : *La morale et la science des mœurs*, nous a paru mériter une analyse critique détaillée, non seulement à cause de sa valeur intrinsèque, mais encore parce qu'il est l'expression d'une idée en faveur aujourd'hui parmi tout un groupe de sociologues.

L'idée-mère de cet ouvrage est la substitution de la science des mœurs à la morale philosophique ou dogmatique, ancienne ou actuelle : cette idée se présente, au cours de l'ouvrage, sous des faces diverses, avec des développements multiples. Nous croyons cependant pouvoir, sans en rien retrancher, grouper les pensées de l'auteur sous les trois chefs suivants : 1° constitution de la science des mœurs ; 2° conception sociologique de la science des mœurs ; 3° rapport de la sociologie morale avec la philosophie morale. Nous nous proposons, dans les quelques pages qui vont suivre, de traiter successivement de ces trois points.

I.

CONSTITUTION DE LA SCIENCE DES MŒURS.

La science des mœurs ne peut être, d'après M. Lévy, que la connaissance de ce qui est. « La science, par définition, dit-il, n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est » (p. 10), et cette unique fonction doit suffire à la science des mœurs, comme à toute autre science. La science des mœurs est donc l'étude objective des mœurs existantes, dans le temps et dans l'espace, dans le passé et

dans le présent. Cette science, continue M. Lévy, est à faire : elle n'est qu'à ses débuts.

En effet, tandis que les autres parties de l'activité humaine ou extrahumaine devenaient l'une après l'autre et peu à peu l'objet d'une étude objective, tandis qu'elles étaient incorporées à la nature, conçues comme une portion de cette nature et comme régies par des lois naturelles, l'activité morale de l'homme échappait à peu près complètement à cet examen scientifique. Il est temps de l'y soumettre à son tour (pp. 1 à 24).

Certes, nous n'avons aucune objection à faire contre la constitution d'une science des mœurs entendue, ainsi que le dit l'auteur, dans le sens d'une étude objective des mœurs pratiquées par les peuples qui occupent ou ont occupé la surface du globe. Bien au contraire, nous estimons qu'une telle recherche a sa raison d'être, qu'elle mérite d'être poursuivie le plus largement et le plus soigneusement possible, et, ainsi que nous l'ajouterons plus loin, qu'elle peut, indépendamment de son intérêt proprement spéculatif, donner lieu à des indications pratiques. Nous reconnaissons aussi que nos contemporains sont plus préoccupés que leurs devanciers de la constitution de cette science : ce qui s'explique notamment par ce fait que les relations constantes établies entre toutes les parties du monde lui fournissent aujourd'hui des éléments nombreux et lui donnent une actualité spéciale.

Pas n'était besoin donc, si M. Lévy n'avait voulu que démontrer le droit à l'existence d'une science des mœurs, de jeter le discrédit sur les philosophies morales ou les morales dogmatiques quelles qu'elles soient. C'est cependant ce qu'il a entrepris de faire. Nous verrons bientôt pourquoi sa thèse exigeait qu'il agît de la sorte.

M. Lévy répudie donc les spéculations morales qui se sont jusqu'à ce jour données pour la morale théorique. Morale théorique, cela signifie traditionnellement morale législatrice, morale normative, normative et législatrice au nom de principes empruntés de la psychologie, de la métaphysique ou de la révélation. Cette morale théorique, l'auteur n'a que le souci de l'expulser une bonne fois du champ d'action où doit librement opérer la science des mœurs. Il ne lui reconnaît aucun titre scientifique, vu qu'elle n'est pas déduite de la science des mœurs, et il ne lui attribue pas grande influence pratique.

Quels que soient en effet leurs principes philosophiques divers, dit-il, les morales théoriques arrivent presque toujours à concorder dans leurs conclusions pratiques : preuve de l'inanité de ces principes philosophiques (pp. 54 et ss., pp. 12, 15). Il y a, s'empresse-

t-il d'ajouter, des exceptions. Certes, il y en a et peut-être bien qu'en y regardant de plus près, nous serions amenés à constater que ce que M. Lévy considère comme l'exception est précisément la règle. Est-ce que par exemple les philosophes qui partent de l'idée de la bonté originelle de l'homme, tels que J.-J. Rousseau et les anarchistes, aboutiraient à la même morale pratique que ceux qui partent de l'idée tout opposée de la tendance originelle de l'homme au mal ? Est-ce que leurs conclusions ne sont pas diamétralement contradictoires au point de vue de l'utilité, de la nécessité, de la constitution de l'autorité dans la famille et dans la société civile ? M. Lévy cite comme exemple d'une exception la morale de Nietzsche, et il affirme aussitôt que de telles exceptions n'agissent que sur une portion restreinte du public. Est-il bien sur que la morale de Nietzsche, la morale du moi dominateur, n'a pas un nombre d'adeptes considérable dans notre société contemporaine ?

Les morales philosophiques doivent toujours, en fin de compte, dit encore M. Lévy, s'accorder avec la conscience morale du temps et du pays où elles se développent (p. 85). Vraiment en est-il ainsi ? Le christianisme, à son origine, prêchait-il la morale généralement pratiquée dans l'Empire romain ou celle en l'honneur chez les Barbares ? Si oui, comment se fait-il donc qu'il ait éprouvé tant de difficultés à faire entrer dans les mœurs et dans les lois certains préceptes, tels que celui de l'indissolubilité et de l'unité du lien conjugal ? Aujourd'hui même, les missionnaires chrétiens prêcheut-ils la morale qui régit les peuples à l'évangélisation desquels ils se sont voués ?

Les philosophies morales ont rarement suscité des conflits, argue l'auteur (pp. 44, 45), à la différence des systèmes scientifiques qui se heurtaient aux dogmes. Ici encore il y a, de son aveu, quelques exceptions. Cette affirmation nous paraît être de même nature que celle que nous réfutions tout à l'heure. L'histoire entière y contredit. Est-ce que la philosophie morale dite de la Renaissance, la philosophie morale de J.-J. Rousseau, la philosophie morale des anarchistes n'ont pas provoqué et ne provoquent pas encore des conflits ?

Il est vrai, comme le dit M. Lévy (p. 45), que la masse du public a été de tout temps plus sensible aux applications qu'aux théories morales. C'est là une conséquence toute naturelle de la psychologie de la masse généralement peu portée aux spéculations abstraites. C'est la traduction historique du mot de l'Evangile : « *Aux fruits, vous jugerez l'arbre* ».

Est-ce à dire que la pratique morale soit indépendante de la

théorie philosophique ou dogmatique? Absolument pas. La généralité des hommes appliquent tous les jours des principes de métaphysique, de psychologie, de morale, de physique, de mécanique, qui n'ont jamais fait l'objet de leurs études ou de leurs méditations. D'ailleurs il ne faut pas confondre les systèmes de morale tels que les philosophes les conçoivent, c'est-à-dire sous la forme d'un ensemble de raisonnements coordonnés, avec les principes simples de morale tels que la majorité des membres d'une société ou même des peuplades entières les entendent. Nous n'éprouvons aucune difficulté à admettre, qu'en morale comme dans les autres domaines de l'activité humaine, les systèmes philosophiques ont été précédés par la pratique fondée sur quelques principes élémentaires, aisés à saisir.

Où nous serions plus tentés d'adopter la manière de voir de M. Lévy, c'est lorsqu'il écrit (pp. 49, 65) que vraisemblablement le nombre des morales théoriques possibles est limité de même que le nombre des hypothèses métaphysiques, et que toutes celles qui pouvaient être construites, le sont, tandis que, d'autre part, le champ ouvert aux explorations de la science des mœurs est immense. Mais ce fait que le nombre des systèmes de métaphysique ou de morale est limité et épuisé nous autorise-t-il à mépriser la métaphysique ou la philosophie morale? Absolument pas. Ce nous est plutôt une raison de ne pas recommencer sans cesse à nouveaux frais l'œuvre de nos devanciers.

C'est aussi la pensée de Mgr Mercier, lorsqu'il écrit à la fin de son beau livre sur les *Origines de la psychologie contemporaine* : « Ainsi que le disait Trendelenburg à ses compatriotes, le principe de la philosophie n'est plus à trouver : il existe. Il n'y a qu'à le développer par la méditation des vérités générales et par un commerce assidu avec les sciences expérimentales ». Mais la métaphysique et la philosophie morale ne sont pas pour cela bonnes à mettre au rancart. Lorsque, poursuivant cette même idée de la décadence des spéculations métaphysiques, M. Lévy déclare que « la spéculation sur l' « âme » a disparu », nous n'aurions qu'à évoquer l'un des plus grands noms de la psychologie expérimentale, le nom de Wundt, pour réfuter son assertion. Wundt n'a pas cru que ses recherches de psychologie expérimentale remplaçaient la spéculation sur l'âme, puisqu'il a construit tout un système de psychologie métaphysique.

Ces considérations n'ont pas pour but de diminuer l'importance qu'il convient de reconnaître à la science des mœurs, mais simplement de répondre aux arguments par lesquels M. Lévy croit

pouvoir montrer l'inanité des philosophies morales passées ou présentes.

Oui, la science des mœurs vaut la peine d'être étudiée, abstraction faite des résultats pratiques qu'on en pourra tirer. La recherche scientifique, ainsi que le dit fort bien l'auteur, doit se poursuivre « d'une façon désintéressée », sur ce terrain comme sur les autres (p. 105). Nous aussi, nous voulons une étude des mœurs, absolument objective, dégagée par conséquent de toute idée préconçue. — Mais, dirons-nous à l'auteur, soyez logique. Puisque vous demandez une étude strictement objective, ne rejetez pas *a priori* l'idée d'une révélation de Dieu aux hommes (p. 216) ; n'en tenez pas compte dans vos recherches scientifiques, soit ; vous n'avez pas le droit de faire plus. Ne déclarez pas que la vie psychique primitive des groupes humains ne diffère qu'en degré et non en nature de la vie psychique des sociétés animales (p. 255), alors que le langage, la religiosité, le progrès sont uniquement propres aux groupes humains et que du reste vous professez que la science des mœurs ne fait que débuter.

Nous voulons une science des mœurs embrassant toutes les variétés morales, s'appliquant à la morale chrétienne comme aux autres morales.

Nous voulons qu'on étudie les mœurs dans leurs causes et dans leurs effets. L'étude des causes est certes importante : nous comprenons par exemple, que, si l'on examine les formes diverses de l'organisation de la famille — matriarcat et patriarcat ; monogamie, polygamie, polyandrie, etc. — on se préoccupe de savoir quelles circonstances ont provoqué ici l'apparition de l'une de ces modalités, là l'apparition d'une modalité différente. Mais l'étude des causes ne doit pas seule absorber l'attention des savants. L'étude des effets mérite aussi qu'on s'y attache. Si l'étude des causes, dans le domaine des sciences morales, a en ces derniers temps presque exclusivement passionné nombre de savants, cela tient, croyons-nous, à deux motifs. Le premier est que souvent les effets bons ou mauvais sont beaucoup plus apparents, plus aisés à discerner que les causes. Le second est que certains savants s'inspiraient consciemment ou inconsciemment de l'idée d'une évolution fatale. Or du moment que l'on part de cette idée que les formes de l'organisation familiale, ou de l'organisation de la propriété par exemple, évoluent fatalement, la question des effets engendrés par telle ou telle forme perd tout intérêt. Seule la démonstration de cette évolution fatale est intéressante et cette démonstration ne se peut faire précisément que par la recherche des causes. Pour nous, au

contraire, causes et effets sont à la fois importants à poursuivre et à mettre en valeur.

Chez M. Lévy l'idée de la recherche des causes, de la genèse historique des mœurs revient fréquemment. On sent bien qu'elle hante l'esprit de l'auteur. Est-ce une conséquence de l'empire qu'exerce sur lui l'idée évolutionniste ? Nous sommes portés à le croire lorsque nous constatons qu'en maint endroit il insiste sur l'obligation où nous serions d'après lui de subir un état moral, de nous conformer à une évolution des mœurs qui ne dépend pas de nous. D'autre part, il affirme à maintes reprises aussi — et nous le rappellerons tout à l'heure — que nous pourrons, grâce à la science des mœurs, intervenir pour modifier dans une certaine mesure l'état moral et pour en diriger les transformations : idées qui semblent malaisément conciliables et entre lesquelles l'auteur paraît hésitant.

Quant à la manière dont il convient de traiter l'étude des mœurs, plusieurs idées de M. Lévy nous paraissent renfermer beaucoup de vrai.

Ainsi il remarque que, si nous voulons comprendre ce qu'a pu être la conscience dans les sociétés primitives, nous ne devons pas faire usage de notre conscience actuelle (pp. 188, 209, 210). Nous admettons sans difficulté que le savant qui étudie les mœurs des peuplades dites primitives, doit, pour en acquérir l'intelligence exacte, sortir de lui-même, faire abstraction de sa propre conception des choses. N'est-ce pas ce que fait l'historien consciencieux qui travaille à reconstituer une civilisation disparue?

M. Lévy ne croit pas à la prompte réalisation d'une science des mœurs complète (p. 290). Nous serons d'accord avec lui sur ce point.

Il se demande ailleurs quelle utilité pratique nous pourrons en tirer, quand elle sera constituée.

Remarquons d'abord qu'il affirme de la façon la plus formelle cette utilité pratique.

Elle consistera, nous dit-il, en ceci que nous serons à même, connaissant à fond les réalités morales, d'en déduire un art moral rationnel suivant lequel nous modifierons ce qui est, dans le sens de ce qui doit etre.

Dans quelle mesure pourrons-nous intervenir? C'est ce que l'auteur déclare ne pas pouvoir préciser (pp. 222 et ss.). Il en serait d'ailleurs, pensons-nous, assez embarrassé vu sa théorie de l'évolution morale à laquelle nous sommes fatalement soumis.

Dans quelle proportion sommes-nous subjugués par cette évolu-

tion? Dans quelle proportion pouvons-nous la diriger? C'est ce qu'il faudrait savoir. L'avenir nous l'apprendra : telle est la réponse à laquelle s'arrête M. Lévy.

Pour nous, il n'est pas vrai de dire qu'une morale déterminée s'impose aux individus faisant partie d'une société donnée. N'avons-nous pas autour de nous des partisans et des pratiquants de l'amour libre? Ne sommes-nous pas environnés de polyandrie, de polygamie et d'autres modalités des relations sexuelles, alors que la forme reconnue légale, officielle de la famille dans nos pays chrétiens est la monogamie? C'est ce que remarquait justement M. Abrikossof dans une étude sur « l'individualité et les formes du mariage » dont nous sommes loin du reste d'adopter toutes les idées (étude publiée dans les *Annales de l'Institut international de sociologie*, t. II, 1896). Ce que nous disons des rapports sexuels, nous pourrions le dire d'autres points qui intéressent la morale. Or s'il est des hommes qui se bornent à violer en fait les règles établies dans notre société quant à la morale familiale, il en est d'autres qui les répudient théoriquement aussi bien que pratiquement et qui partant contestent le bien fondé de notre morale sociale.

M. Lévy n'hésite pas à affirmer que la science des mœurs nous permettra d'énoncer des règles pratiques de conduite.

Cela, nous pouvons parfaitement l'admettre. Non que nous admettions que nous soyons aujourd'hui ignorants en fait de morale ni que les conclusions de la science des mœurs soient attendues par nous comme une révélation, mais parce qu'il nous paraît très vraisemblable qu'une étude plus parfaite des mœurs, de leurs causes, de leurs effets, jettera sur notre conduite des lumières nouvelles de même qu'une psychologie plus approfondie de l'enfant nous donnera en matière d'éducation des clartés que nous ne possédons pas aujourd'hui. Le progrès est possible en cette matière comme en toute autre.

Où nous nous refusons à suivre M. Lévy, c'est lorsqu'il assimile les lois morales que l'on déduira de la science des mœurs aux lois physiques ou mécaniques (v. p. ex. pp. 52 et 154). Les lois morales ne sont, d'après nous, que l'expression de certaines tendances fondamentales de la psychologie humaine. Ce sont elles qui permettent d'édifier les sciences dénommées morales, telle l'histoire. Elles n'ont pas le caractère fatal des lois physiques et mécaniques : c'est que le facteur individuel, qui n'est autre que le facteur de la volonté libre, peut toujours intervenir et intervient en effet pour combiner de diverses façons les éléments qui entrent en jeu dans les phénomènes moraux.

M. Lévy a tort encore, selon nous, de sembler faire fi des généralités psychologiques sur lesquelles raisonnent certains moralistes, sociologues ou économistes. Il est un peu de mode aujourd'hui de faire bon marché de ces généralités. Dans un livre récent sur la *Fonction du droit civil comparé* [1]), M. Edouard Lambert prenait la même attitude à leur égard. Schmoller n'est pas éloigné de faire de même dans son traité d'Économie sociale. L'histoire, l'ethnographie nous découvriront les mobiles humains dans la variété infinie de leurs modalités, nous dit-on. Certes, l'histoire, l'ethnographie sont capables de nous apprendre beaucoup. S'ensuit-il qu'il n'existe pas quelques mobiles fondamentaux dans la psychologie humaine? Et s'ils existent, si toutes les études faites jusqu'ici nous les montrent en jeu, pourquoi ne serait-il pas permis d'en tenir compte et de tabler dessus? De fait, l'étude des peuples les plus divers, de même que l'étude des individus les plus divers dans une même société, nous montre les mêmes mobiles essentiels affectant parfois des formes extravagantes et monstrueuses. Car il est à noter que pas n'est besoin, pour trouver des exemples de ces formes, d'aller en lointain pays. Il y en a autour de nous. Le récent livre de Henri Joly sur l'*Enfance coupable*, par exemple, nous édifie encore sur ce sujet, à propos notamment du sentiment de jalousie et des manifestations qu'il présente chez certains criminels. Du reste, M. Lévy avoue lui-même (p. 82) que probablement l'unité de structure mentale apparaîtra quand on aura poursuivi l'enquête souhaitée sur la psychologie et la moralité comparée des peuples. Eh bien, alors?

Continuons notre analyse du livre.

Quand la science des mœurs sera constituée, dit encore M. Lévy, les applications à en déduire ne seront pas les mêmes pour toutes les sociétés (p. 279). Évidemment les obligations morales ne peuvent pas être identiques dans deux sociétés différentes par leur organisation économique et sociale. Cette organisation forme comme un cadre dans lequel doivent s'établir les relations morales. Par exemple, les obligations morales qui s'imposent entre patrons et ouvriers ne sont pas les mêmes dans un régime de grande et dans un régime de petite industrie; celles qui s'imposent entre parents ne sont pas les mêmes dans la famille patriarcale dite « grande famille » et dans la petite famille dont ne font partie que les parents et les enfants. — Il est encore évident que les moyens à employer pour réaliser ce que nous considérons comme des préceptes moraux

1) V. l'analyse que nous en avons donnée dans le *Mouvement sociologique*, novembre 1903.

imposés à tous les peuples, — le respect des enfants envers les parents, par exemple — ne peuvent être les mêmes dans toutes les sociétés.

On le voit, d'accord avec M. Lévy sur le principe de l'intérêt spéculatif que présente la constitution d'une science des mœurs, d'accord avec lui sur le principe de l'utilité pratique qu'offrira cette science, d'accord également sur le caractère objectif que doit revêtir cette étude, nous nous séparons plus d'une fois de lui lorsqu'il s'agit de préciser ces différents points dans le détail; et ces divergences proviennent toutes en définitive de ce que, pour lui, la science des mœurs est destinée à remplacer la philosophie morale, tandis que pour nous elle ne peut prétendre qu'à la compléter.

Avant de traiter ce sujet, disons quelques mots de

II.

La conception sociologique de la science des mœurs.

Cette réalité morale objective qu'il propose à nos investigations, M. Lévy la voit, non pas isolée, mais baignée dans un milieu social. C'est une série de phénomènes mêlée à d'autres séries de phénomènes d'ordre religieux, économique, etc. Il faut, pour la comprendre, la considérer dans ce milieu ambiant. Ainsi la science des mœurs revêtira un caractère sociologique.

M. Lévy trace en un chapitre intéressant le développement de l'esprit d'observation dans le champ des sciences sociales. Cet esprit d'observation sociale issu et nourri des progrès de la philologie, de l'économie politique, de la psychologie expérimentale, de la science historique et des sciences naturelles, devait aboutir à la sociologie. L'idée essentielle de la sociologie paraît bien être, pour M. Lévy, l'idée de l'interdépendance des phénomènes sociaux. Et si l'on ne peut guère donner de la sociologie une définition plus banale, il faut cependant reconnaître qu'on n'en saurait guère donner d'autre qui résiste à la critique.

Que la sociologie ne soit pas encore sortie de la période inchoative, qu'elle soit en train de se fractionner et que ce fractionnement soit indispensable à une étude scientifique, qu'il faille étudier en détail les institutions sociales avant de procéder à des généralisations (pp. 117, 118, 122, 256), sur toutes ces affirmations de l'auteur nous n'avons garde de récriminer : nous sommes trop convaincus de leur vérité.

La sociologie morale doit se constituer, d'après M. Lévy, grâce aux éléments que fournira l'étude des peuples civilisés et des

peuples non-civilisés, éléments qu'offrent l'histoire et les explorations actuelles. De fait, ces éléments ne peuvent être négligés et ils sont de la plus haute importance. M. Lévy estime qu'ils permettront de rétablir le processus de l'humanité depuis l'état primitif jusqu'à l'état le plus civilisé que nous connaissions. En est-il bien sûr? Comme M. Posada l'observait très judicieusement [1], les peuples que nous appelons aujourd'hui des « primitifs » représentent-ils réellement l'état primitif de l'humanité? Les sciences d'observation seraient embarrassées de répondre à la question.

Puisque l'essence de la sociologie réside, d'après M. Lévy, dans l'interdépendance des séries diverses de phénomènes sociaux, l'on comprend qu'il y insiste. « Tout notre effort, écrit-il, a été de démontrer comment la morale, dans une société donnée, est étroitement solidaire des autres séries de phénomènes sociaux, et constitue, avec ces séries, la réalité sociale existante » (p. 278). Cette idée est chère à l'auteur. Il la répète sous des formes multiples. Parfois même elle est exprimée en termes moins modérés : ainsi lorsqu'il écrit que l'on doit « considérer la morale d'une société donnée, même la nôtre, dans son rapport nécessaire avec la réalité sociale dont elle est une partie » (p. 290).

M. Lévy a le tort de faire trop bon marché, ainsi que beaucoup de sociologues, du facteur individuel que M. Tarde s'est efforcé avec raison de remettre en honneur. Certes il y a une relation d'influences réciproques entre les diverses séries de phénomènes sociaux. Mais nous n'admettons pas qu'il y ait relation nécessaire, par exemple entre la monogamie et la propriété individuelle, entre le travail libre et le développement économique actuel. Les faits établissent que cette relation nécessaire n'existe pas. C'est ainsi que plusieurs avaient cru au développement parallèle de la famille monogame et de la propriété individuelle. Mais une observation plus attentive des faits nous a appris que la monogamie est pratiquée par nombre de peuples chez qui la propriété est en grande partie collective. De meme le matriarcat, le mariage par achat ont disparu, parfois sous une influence religieuse, de certaines contrées alors qu'ils subsistaient dans d'autres régions soumises au même régime économique que les premières. Qu'est-ce qui dans la technique de notre régime industriel empecherait d'employer des esclaves au lieu d'employer des ouvriers libres, si l'idée de l'égalité et de la liberté humaine, issue principalement du christianisme, ne s'y opposait?

(1) A. Posada, *Théories modernes sur les origines de la famille, de la société et de l'État*. Traduction, p. 78.

L'évolution est, d'après nous, d'autant moins fatale dans un domaine de la vie sociale, que ce domaine est davantage soumis à l'influence des idées morales. Au contraire, la technique et l'organisation proprement économique qui y touche de près, évoluent d'une manière qui apparaît comme fatale. D'où cela provient-il? De ce que, en matière technique ou économique, les avantages d'une institution ou d'un mécanisme étant compris, il faudrait être déraisonnable pour ne pas les adopter. Or généralement les hommes ne déraisonnent pas dans la poursuite de leur intérêt. Il n'en est pas de même en matière morale où l'on se trouve en présence de mobiles divers, vivants et agissants, dont le jeu complexe décide de l'orientation de nos actes et des destinées de la société. Si d'une part aujourd'hui, dans l'Europe du xxe siècle, la grande industrie doit nécessairement s'étendre au détriment de la petite industrie et ce jusqu'à concurrence des avantages offerts par la grande industrie et jusqu'au moment où une invention nouvelle — telle peut-être la distribution de la force motrice à domicile — viendra en se généralisant enrayer l'impulsion donnée, — d'autre part il dépend de nous de concevoir et d'organiser, d'une façon ou d'une autre, au sein de la grande industrie, les rapports entre patrons et ouvriers.

On le voit, nous ne pouvons admettre l'interdépendance nécessaire des phénomènes sociaux dans le sens absolu que paraît lui attribuer M. Lévy. Nous devons aussi lui reprocher de ne pas mentionner l'utilité que pourrait retirer la science des mœurs d'études poursuivies sur la psychologie infantile, sur la psychologie criminelle, parallèlement aux études des civilisations comparées. Nous avons à plusieurs reprises déjà appelé l'attention sur la diversité des types que l'on peut rencontrer sans sortir de nos sociétés européennes actuelles.

Abordons enfin le troisième point.

III.

Substitution de la science des mœurs a la philosophie morale.

En définitive, telle est bien la thèse défendue par le livre de M. Lévy. Telle est bien la raison d'être de son livre.

L'eût-il écrit, s'il ne s'était agi que de démontrer que la science des mœurs est œuvre qui mérite d'être encouragée et que les mœurs doivent être étudiées dans leurs rapports avec les autres phénomènes sociaux? Nous nous permettons d'en douter.

« La morale et la science des mœurs », dit le titre du livre. Tout est là. C'est la science des mœurs qui devient toute la morale dans

la pensée de l'auteur, et de philosophie morale au sens où on l'a entendue jusqu'à présent il ne doit plus être question. Ceux qui liront le livre ne douteront pas que tel est bien le sens de son titre. Il suffirait même, pour en être convaincu, de se remémorer ce que nous avons rapporté plus haut du peu de cas que l'auteur fait de toutes les morales philosophiques, théoriques, normatives, qui existent ou ont existé.

Point de morale philosophique ni religieuse. Pas même de cette religion de l'Humanité qui éclairait de ses pâles rayons la dernière phase de la vie d'Auguste Comte. C'est encore là de la théorie, de la dogmatique, de l'impératif (pp. 252, 255). M. Lévy s'y déclare profondément indifférent. En cela il est logique avec lui-même.

Pour nous faire mieux saisir cette substitution qu'il espère dans un avenir plus ou moins lointain, l'auteur nous rappelle fréquemment, en matière de comparaison, comment la physique expérimentale a remplacé peu à peu la physique aprioriste dont nos pères du moyen âge se sont contentés (pp. 201, 205).

Mais on l'a dit : « Comparaison n'est pas raison ». Il faudrait précisément se demander si ce qui fut en physique doit être aussi en morale, si la morale n'est pas « d'un autre ordre » que la physique, comme nous le prouve tout ce que nous savons de l'humanité.

D'ailleurs, pourrions-nous dire encore, si la physique du moyen âge a été remplacée par la physique moderne, la métaphysique du moyen âge a-t-elle aussi vécu ? Si au contraire elle s'est maintenue, ne pourrait-il se faire de même que les progrès de la science des mœurs laissassent subsister la philosophie morale ? Nous croyons, nous, qu'il en sera ainsi. Car enfin, nous voulons bien admettre que l'on pourra arriver à une connaissance assez exacte des morales qui existent ou ont existé, que l'on pourra comparer ces morales entre elles et comparer aussi leurs effets. Mais comment établira-t-on que tels effets valent mieux que tels autres et doivent leur être préférés ? Si nous n'avons pas d'étalon auquel ramener finalement les conclusions diverses de nos morales comparées, comment parviendrons-nous jamais à porter sur ces conclusions un jugement qui s'impose ? Par exemple, une morale qui aboutit au suicide est-elle bonne ou mauvaise ? Elle est mauvaise, direz-vous peut-être, parce qu'elle mène à la destruction des individus et du genre humain. — Mais si certains individus estiment que vivre est un mal, comme d'aucuns l'ont pensé et le pensent encore parfois, quel argument la morale comparée vous fournira-t-elle qui puisse les convaincre que leur opinion est mauvaise ?

Avec M. Lévy nous reconnaissons que les morales, théoriques ou

pratiques, ne sont pas toujours homogènes (pp. 87, 240) et que partant elles peuvent comprendre des éléments disparates, voire contradictoires. Nous admettons aussi que l'on puisse, abstraction faite de toute morale absolue, déclarer que telle institution particulière n'est plus en harmonie avec l'ensemble de la vie morale d'un temps et d'un pays et que par conséquent le rétablissement de l'harmonie exige une transformation. Mais, sans morale absolue, nous ne sommes pas même capables de décider ce qui doit être sacrifié au rétablissement de l'harmonie, si c'est l'institution particulière ou bien l'ensemble de la vie morale qui l'environne.

Non, la science des mœurs comparées ne nous dira pas si nous avons raison ou tort de condamner telle ou telle pratique de nature morale, pas plus que la science des religions comparées ne nous apprendra si nous avons raison ou tort de croire à Dieu, à l'âme et à la vie future. L'une comme l'autre ne sont capables que de nous faire assister à la genèse, au développement, à la décadence des religions ou des morales en nous montrant que l'idée religieuse et l'idée morale surgissent du fond même de la nature humaine.

En outre, la science des mœurs ne nous expliquera pas le caractère spécial de l'obligation morale, cet impératif d'une nature particulière qui différencie radicalement l'acte moral de tout autre acte. Quand nous nous disons moralement obligés de poser tel acte, nous avons parfaitement conscience que cette obligation n'a rien de commun avec l'obligation physique qui nous force à boire et à manger pour vivre.

« Conscience » ! répliquera sans doute M. Lévy. Votre conscience, en cela comme en beaucoup d'autres matières, est le produit d'une lente évolution, d'un processus considérable. Car, pour lui, l'obligation morale n'est pas autre chose initialement, c'est-à-dire dans les sociétés primitives, que la conséquence du caractère collectif que revêtent certaines catégories d'actes dans ces sociétés primitives (pp. 152, 254 et ss.). A notre avis, cette explication n'explique rien.

Remarquons d'abord qu'une partie de nos obligations morales sont effectivement sociales, en ce sens qu'elles n'existeraient pas, n'ayant pas d'objet, n'était la vie en société, mais, qu'en dehors des devoirs sociaux, l'homme est considéré dans toute société comme ayant des devoirs qui ne présentent pas ce caractère social : tels les devoirs religieux. Ceux-ci existent indépendamment du fait de la vie en société.

Il est vrai que ces devoirs religieux donnent lieu à des manifestations collectives. Mais ils ne sont pas pour cela fondés sur ces

manifestations collectives. La société est une réunion d'individus. Si les devoirs religieux n'existaient pas dans le chef des individus considérés en particulier, comment existeraient-ils dans le chef des individus considérés collectivement? En chercher l'origine dans la collectivité, ce serait commettre un cercle vicieux semblable à celui dans lequel tournait Lamennais lorsqu'il voulait trouver le critère suprême de la certitude dans le consentement du genre humain. Le genre humain, pouvait-on lui répondre et lui a-t-on répondu en effet, ne se compose que d'hommes individuels : si la certitude ne peut exister dans le chef de ces individus, comment peut-elle résider dans la collection de ces mêmes individus? De même en est-il pour les obligations religieuses : si elles n'existent pas dans le chef des individus pris en particulier, comment peuvent-elles exister dans la réunion de ces mêmes individus?

Quant aux obligations morales qui n'existeraient pas, faute d'objet, sans la vie sociale, nous admettons qu'elles présentent, à cause même de ce lien, un caractère que l'on peut appeler collectif, c'est-à-dire que l'individu doit agir de telle manière parce que cette manière d'agir est conforme à l'intérêt général du groupe familial ou politique. Mais la question est précisément de savoir sur quoi repose l'obligation morale qui existe pour l'individu de sacrifier en certain cas son intérêt particulier à cet intérêt général. Répondre que cela tient au caractère collectif de cette obligation, c'est ne rien répondre du tout, et la nature morale de l'obligation demeure inexpliquée.

En outre, si le caractère de l'obligation morale dérive du caractère collectif, comment expliquer que certaines lois morales puissent etre adoptées par des individus en contradiction avec la morale admise par la collectivité? C'est cependant ce qui se produit tous les jours lorsqu'un missionnaire protestant ou catholique convertit quelques païens au christianisme.

Nous croyons donc pouvoir le répéter : l'explication que M. Lévy tente de donner de l'obligation morale, ne vaut pas.

Conclusion.

Nous en avons dit assez pour montrer en quoi notre conception de la science des mœurs diffère de celle qui est préconisée par M. Lévy.

Comme lui nous admettons le droit à l'existence d'une science des mœurs purement objective et nous en reconnaissons l'utilité. Nous admettons avec lui qu'on donne à cette science une orienta-

tion sociologique, c'est-à-dire que l'on étudie les mœurs dans leurs rapports avec les séries diverses d'autres phénomènes sociaux. D'autre part, nous ne pouvons pas admettre que la science des mœurs soit appelée à remplacer la philosophie morale et que le relatif puisse un jour se substituer à l'absolu. « De même, écrit M. Lévy, que la relativité de la connaissance peut être admise sans que la connaissance humaine soit dépouillée de toute valeur logique, de même, admettre la relativité de la morale, ou pour mieux dire des morales, ne leur enlève pas, *ipso facto*, toute autorité et toute légitimité » (p. 268). Cela, nous ne pouvons l'admettre, pas plus en morale qu'en critériologie.

Si nous avons cru bien faire d'attacher tant d'importance au livre de M. Lévy-Brühl, c'est, nous l'avons dit en commençant, qu'en dehors de sa valeur propre, il a pour nous une valeur représentative : il représente une vaste tendance, il résume la doctrine de toute une école.

C'est cette tendance, cette école que visait un philosophe néo-scolastique, M. De Wulf, lorsqu'à la fin d'un livre récent intitulé *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, esquissant rapidement l'état actuel des études de morale et de droit social, il écrivait : « La formule évolutionniste a fait fortune, en morale comme ailleurs; mais la plupart des évolutionnistes (p. ex. Leslie Stephen) se sont départis de l'idée spencérienne de l'équilibre final et cherchent la moralité de la conduite dans son adaptation, à tout moment, avec un état social en perpétuelle voie de devenir. S'il en est ainsi, il n'y a aucune distinction *intrinsèque* entre le bien et le mal; on en appelle à l'histoire, à l'anthropologie, à l'ethnographie, pour montrer que la norme de la moralité est fonction du moment et du milieu »[1]. Puis, indiquant l'orientation qu'il convient de donner à ces études, il constatait que deux champs d'action réclament notre activité. Avec lui nous estimons que notre effort doit se porter dans deux sens différents.

Il faut d'une part établir les principes absolus de la morale individuelle et sociale, et cela ne se peut que par une étude philosophique. Sous ce rapport l'on a raison de soutenir que la morale particulière doit être soudée à une morale générale, laquelle présuppose elle-même une psychologie et une métaphysique.

Il faut d'autre part s'enquérir de la diversité des mœurs dans l'espace et dans le temps, ce qui présente d'abord un intérêt spéculatif au point de vue de la connaissance plus complète de

(1) Pages 319 et 320. Louvain et Paris (Alcan), 1904.

l'humanité, et ensuite un intérêt pratique par les conclusions que nous en pourrons tirer en vue de l'orientation de notre société contemporaine. Or cette seconde tâche consiste essentiellement dans la science des mœurs.

Certes, M. Lévy et son école ne reconnaîtront point l'utilité de cette double orientation. La seconde seule est pour eux importante. Elle doit même absorber la première, puisque la science des mœurs doit se substituer à la philosophie morale. Là gît entre eux et nous l'irréductible divergence. Mais cette divergence n'a pas à entrer en ligne de compte lorsqu'il ne s'agit que de constituer une science des mœurs. A cette œuvre rien n'empêche que nous collaborions.

GEORGES LEGRAND.

VII.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE.

(Suite.)*

Après ce court exposé des origines de l'ethnographie, essayons de la définir. Et d'abord l'ethnographie est-elle une science ? La question peut être posée, comme elle l'a été pour la sociologie. Pour beaucoup de savants, la tentative de constituer sous le nom d'ethnographie, une science nouvelle, est vaine. L'ethnographie ne serait autre chose qu'un chapitre de l'anthropologie. Le trésor de ses documents est assurément très riche, dit-on, les matériaux sont immenses ; mais il s'en faut que l'édifice soit déjà construit, ses grandes lignes sont à peine tracées, les bases qui doivent le supporter ne sont même pas définitivement assurées. Les théories aventureuses, les systèmes préconçus, les affirmations dogmatiques, les conclusions prématurées se croisent, se contredisent et disparaissent successivement.

Ce qui constitue l'unité et le caractère distinctif d'une science, ce n'est pas son objet matériel, qu'elle peut avoir en commun avec une foule d'autres sciences, mais son objet formel. « La science est une du moment qu'elle s'occupe d'un genre d'objets considérés sous un seul point de vue formel. Ce n'est pas la diversité matérielle des objets à connaître qui différencie la science, mais leur diversité

*) V. *R. Néo-Scolastique*, mai 1904, p. 183.

formelle » [1]. Or l'ethnographie a un objet formel distinct de celui de l'anthropologie, car cette dernière, d'après ses grands maîtres, est exclusivement l'étude des organes et des fonctions et celle des variations que présente le type fondamental. L'ethnographie n'est pas non plus la sociologie avec laquelle on a voulu la confondre. La sociologie est la science de la constitution et du développement des sociétés. Elle a pour objet l'étude des sociétés et la recherche des lois régissant les phénomènes qui s'accomplissent dans leur sein.

Mais si l'ethnographie n'est rien de tout cela, qu'est-elle donc? Elle est une science sociale, car elle a pour objet l'étude des phénomènes sociaux par la méthode d'observation [2]. Les sciences sociales sont multiples. Après Ampère qui déjà rangeait parmi elles la science historique, la science de la guerre, l'ethnographie, la science des religions et la science juridique, Leges, professeur à l'Université de Goettingen, y fait entrer successivement l'ethnologie, la démographie, la statistique morale, l'économie politique, la politique comparée, l'étude comparative du droit, la théologie comparée, sciences qui étudient tous les phénomènes de la vie sociale dans le domaine de l'économie, de la technique, des institutions constitutionnelles et juridiques, de l'évolution religieuse et morale [3].

Signe symptomatique, l'ethnographie vient déjà en seconde ligne, immédiatement après la sociologie, dans certains catalogues de librairie et de bibliothèque. Ainsi le catalogue de la « Société nouvelle de librairie de Paris » publie depuis deux ans, sous le titre de *Notes critiques, sciences sociales*, une bibliographie critique des ouvrages relatifs à ces sciences. Et cette bibliographie comporte les sections suivantes : I. Sociologie en général ; II. Ethnographie, Folklore ; III. Science des religions ; IV. Science du droit et des mœurs ; V. Science économique ; VI. Études diverses. L'ethnographie rentre dans les sciences sociales au même titre que l'économie politique, que la science juridique et la science des religions. Toutefois, elle n'est ni l'économie politique, ni la science juridique, ni la science des religions. Qu'est-elle donc?

On peut dire que l'ethnographie est exclusivement la science des peuples. Or, les peuples n'étant pas des créations subjectives de l'in-

1) Illa scientia est una, quæ est unius generis subjecti formaliter sumpti. Materialis diversitas scibilium non diversificat scientiam, sed formalis. S. Thomas, *Totius Logicae Summa*, Tract. XIII, c. 14.

2) Paul de Rousiers, *De l'enseignement des sciences sociales*, p. 11. Paris, Alcan, 1901.

3) *L'enseignement des sciences sociales en Allemagne*, p. 111. Paris, Alcan, 1901.

telligence humaine, mais des réalités objectives, des formalités très distinctes d'autres formalités telles que la race, par exemple, il s'ensuit que la science dont ils constituent l'objet spécial doit être une science propre et spéciale. Dire avec M. Hamy, de l'Institut, que l'ethnographie est « l'étude de toutes les manifestations matérielles de l'activité humaine » ; que « alimentation et logis, habillement et parures, armes de guerre et instruments des travaux de la paix, chasse, pêche, cultures et industries, moyens de transport et d'échange, fêtes et cérémonies religieuses, jeux de toute sorte, arts plus ou moins développés, tout ce qui, dans l'existence matérielle des individus, des familles ou des sociétés, présente quelque trait bien caractéristique est du domaine de l'ethnographie », c'est ne rien dire, ou plutôt ce n'est pas assez dire, car l'ethnographie est plus que cela. Pour nous, elle doit être considérée comme une science ayant pour objet l'étude des peuples et tous les phénomènes quels qu'ils soient, ayant l'homme, vivant dans cet état, pour sujet, que ces phénomènes soient de l'ordre matériel, intellectuel, moral ou religieux.

Nous admettons sans difficulté que l'anthropologie et l'ethnographie se complètent mutuellement, qu'elles ont entre elles des rapports parfois intimes, mais à la condition de ne pas exagérer l'importance de ces rapports. Nous admettons encore que l'ethnographie fasse partie, avec d'autres sciences particulières, de l'anthropologie, mais au même titre que les sciences économiques et politiques font partie de la sociologie. Les deux sciences se rendent mutuellement des services, mais elles ont chacune leur domaine particulier, un but différent, des méthodes propres, des moyens d'investigation spéciaux. L'anthropologie a recours à la cranométrie, à l'anthropométrie, à l'anatomie et à la physiologie comparée, ou plutôt elle n'est que la synthèse de ces diverses sciences. L'ethnographie emprunte le secours de la linguistique, de l'archéologie, de la statistique, de la préhistoire, de la science des religions, de l'histoire des institutions, des mœurs et des arts. L'anthropologie nous fait connaître l'homme de la même manière que l'hippologie nous fait connaître le cheval. L'ethnographie va bien au delà, elle nous fait connaître les peuples ; elle nous trace le tableau de toutes les manifestations de l'intelligence humaine. En un mot, l'anthropologie est la science de l'homme et l'ethnographie la science de la civilisation.

Mais si nous nions que l'ethnographie ne soit qu'une dépendance de l'anthropologie, nous reconnaissons sans peine qu'elle fait partie de l'anthropologie philosophique. Qu'on divise celle-ci en *anthropo-*

statique ou ensemble des sciences de toutes les forces et de tous les facteurs constants de la vie humaine et des lois de dépendance qui les régissent, en *anthropographie* ou étude concrète des mêmes forces et facteurs considérés au point de vue de leur existence et de leurs relations réciproques à un moment déterminé, soit dans les temps modernes, soit aux époques préhistoriques, en *anthropodynamique* ou étude des lois de succession, d'évolution et de transformation des phénomènes humains, qu'on la divise autrement encore avec les anthropologistes russes et allemands, peu importe, l'ethnographie occupe toujours dans ces diverses divisions une des premières places.

L'ethnographie générale ou l'étude des hommes réunis en peuple, peut se subdiviser elle-même. L'ethnographie proprement dite, semblable à cela à toutes les sciences dont le nom se termine par « graphie », est une science essentiellement concrète et descriptive, étudiant les phénomènes humains à un endroit déterminé et à une époque particulière. Elle a comme objectif la description des peuples et de leurs différents états de civilisation. L'ethnologie, comme toutes les sciences terminées en « logie », est une science abstraite, étudiant les relations qui unissent les phénomènes similaires en tous temps et en tous lieux. Elle a pour objet l'explication des différents états de civilisation exposés par l'ethnographie et doit formuler les lois générales qui ont présidé à l'éclosion ou à l'évolution de ces états [1].

Nous n'admettons donc pas non plus qu'on puisse dire avec M. De Rosny que l'ethnographie se présente tantot comme une science descriptive, tantot comme une science théorique : considérée comme science descriptive, elle aurait pour but de recueillir et de classer les faits qui sont de nature à éclairer le champ de ses investigations, à servir de bases à ses théories générales et, s'il y a lieu, à en justifier les formules ; considérée comme science théorique, elle aurait pour but la recherche des lois qui président au progrès de l'humanité, ou bien encore l'appréciation des phénomènes qui se sont produits et se produisent d'âge en âge dans la marche des peuples vers une civilisation de plus en plus logique, de plus en plus conforme aux lois de la nature, dans lequel cas il n'est pas impossible que l'ethnographie soit entrainée dans le domaine de la philosophie spéculative.

1) Voir Deniker, *Les races et peuples de la terre*, p. 12, Paris, Reinwald, 1900 et Schmidt, *Centralblatt für Anthropologie*, etc., Breslau, 1897, p. 97.

Semblable distinction confondrait l'ethnographie avec la sociologie telle qu'elle est actuellement conçue.

Outre ces subdivisions essentielles, on en a proposé d'autres, dont l'utilité paraît encore douteuse. Tel est le cas pour l'*ethnogénie* ou étude de l'origine et de l'évolution des races : l'*ethnopsychologie* ou psychologie des races, l'*archéographie* ou étude de la géographie de l'antiquité, le *folklore* ou étude des littératures et traditions populaires, etc.

La multiplicité de ces subdivisions, l'incertitude de leurs définitions et de leur domaine, leurs empiétements et leurs rivalités expliquent en partie, s'ils ne les justifient pas, les préventions dont l'ethnographie a été longtemps l'objet.

*
* *

Un enseignement systématique des sciences ethnographiques est donné à Paris, à Berlin, à Vienne, à Londres, à Oxford et à Washington.

La France compte trois grandes institutions ethnographiques. En premier lieu on peut citer le Muséum d'histoire naturelle. Le titulaire de la chaire d'anthropolologie est le très distingué M. Hamy de l'Institut. Depuis qu'il a repris la succession de De Quatrefages dont il était le meilleur disciple, il a donné une série de leçons qui se continuent encore aujourd'hui et sont relatives à l'histoire naturelle de toutes les races humaines anciennes et modernes. Le second centre ethnographique est l'École d'anthropologie de Paris. On y donne, sous le nom générique d'Anthropologie, des cours très complets d'ethnologie linguistique, religieuse et sociale. Le troisième centre est la Société d'ethnographie reconnue comme établissement d'utilité publique par le gouvernement. Remarquons, qu'à l'exception de Lyon, aucune université française ne possède un enseignement anthropologique.

L'Allemagne compte des chaires d'ethnographie à Munich, Berlin, Leipzig, Bonn, Marburg, Halle, Breslau. L'enseignement des sciences ethnographiques est remarquablement organisé dans les universités allemandes, et la plupart des titulaires des chaires d'ethnographie sont de véritables savants en la matière (1).

(1) Pour donner au lecteur une idée de l'extension du programme de l'ethnographie, énumérons les principaux points examinés par Luschan, attaché au Musée d'ethnographie de Berlin, dans ses leçons d'ethnographie. (Voir l'excellent rapport de M. Halkin, *L'enseignement de la géographie en Allemagne*. Bruxelles, Schepens, 1900). I. *Généralités* : 1) nom du pays étudié, des villages, des missions, etc. ; 2) carte du pays avec limites politiques ; 3) statistique, population ; 4) différentes couches de la population, les derniers arrivés, chasseurs, pêcheurs,

En Angleterre, les sciences ethnographiques ont mis plus de temps, sinon à conquérir la faveur du public, du moins à obtenir

agriculteurs ; 5) augmentation ou diminution de la population ; causes ; 6) population flottante, les marchands ; 7) situation politique, roi, chefs, prêtres, employés, etc. ; 8) succession au trône, élection, hérédité, etc. ; 9) différences entre les classes ; 10) différentes manières de saluer ; 11) l'esclavage en général ; 12) l'esclavage pour dettes ; 13) le droit, la jurisprudence ; 14) guerre et paix ; 15) position sociale de l'homme ; 16) position sociale de la femme ; 17) mariage et divorce ; 18) le veuvage ; 19) les mœurs ; 20) naissance des enfants, pratiques ; 21) l'éducation des enfants ; 22) cérémonies lors de l'arrivée des enfants à l'âge de la puberté ; 23) maladies, causes, soins, mort, ensevelissement, enterrement, différences dans l'enterrement, des parjures, des endettés, des tués par la foudre, etc. — II. *Religion* : 24) généralités ; 25) les divinités inférieures ; 26) la foudre ; 27) dieux particuliers aux familles et aux endroits ; 28) les esprits ; 29) le culte des serpents ; 30) les autres cultes ; 31) amulettes et sorcelleries ; 32) mythologie ; 33) prêtres, médecins, magiciens ; 34) médecine ; 35) système chronologique ; 36) connaissances astronomiques et physiques ; 37) système de numération ; 38) histoire ; 39) matériel anthropologique, conformation des crânes, etc. ; 40) matériel linguistique, mots, etc. — III. *Situation des maisons et des villages* : 41) les entrepreneurs de construction, maçons, menuisiers, etc. ; 42) forme typique des demeures ; 43) crépissage des parois ; 44) construction du toit ; 45) les étages ; 46) constructions additionnelles à la maison familiale bâties par les générations suivantes ; 47) établissements publics ; 48) disposition des habitations dans les villages ; 49) les rues ; 50) les communes ; 51) les fortifications, les ouvrages de défense ; 52) disposition intérieure des maisons ; 53) construction des portes, des fenêtres ; 54) le luxe, la décoration. — IV. *Vie journalière des indigènes* : 55) manière de faire du feu ; 56) la batterie de cuisine ; 57) la nourriture ; 58) la cuisine ; 59) le mets journalier ; 60) mets permis et défendus ; 61) anthropophagie ; 62) le tabac ; 63) le haschisch ; 64) les liqueurs alcoolisées ; 65) les moulins ; 66) les appareils d'éclairage ; 67) les soins donnés au corps ; 68) soins donnés à la chevelure, à la barbe, etc. ; 69) habillement ; 70) chaussure ; 71) coiffure ; 72) bijoux ; 73) amulettes ; 74) masques ; 75) jouets pour enfants ; 76) jeux et danses ; 77) exercices de gymnastique, natation, canotage, etc. ; 78) musique, instruments. — V. *Déformations du corps* : 79) peintures corporelles ; 80) tatouage ; 81) dessins dans la peau produits par blessures cicatrisées ; 82) déformation des oreilles ; 83) déformation du nez ; 84) déformations des lèvres ; 85) amputation de doigts ; 86) extraction ou limage des dents ; 87) pressions exercées sur les crânes des nouveau-nés ; 88) la circoncision ; 89) la castration ; 90) déformation des parties génitales de la femme. — VI. *Armes et instruments de chasse et de pêche* : 91) armes ; 92) arcs et flèches ; 93) boucliers, casques, cuirasses, etc. ; 94) les fusils ; 95) état de la guerre ; 96) moyens employés à la chasse ; 97) trophées de chasse ; 98) animaux pris à la chasse ; 99) la pêche ; 100) canots et filets ; 101) nasses et autres instruments ; 102) empoisonnement des poissons ; 103) usage de l'hameçon. — VII. *Agriculture et élève du bétail* : 104) instruments agricoles ; 105) division des champs ; 106) la moisson ; 107) le bétail ; 108) modifications apportées aux cornes ; 109) le sang des animaux comme boisson ; 110) la castration. — VIII. *Commerce et métiers* : 111) description du commerce local et du commerce avec les peuplades voisines ; 112) l'argent comme valeur commerciale ; 113) mesures de longueur ; 114) mesures de capacité ; 115) poids ; 116) emballages ; 117) lois commerciales. — IX. *Industrie métallurgique* : 118) origine de cette industrie ; 119) le fer ; 120) sa provenance ; 121) instruments de fabrication indigène, marteaux, etc. ; 122) une forge indigène ; 123) position sociale du forgeron ; 124) différents travaux du forgeron ; 125) autres métiers s'occupant du travail des métaux. — X. *La céramique*. — XI. *Travaux en bois* : ponts, canots, gouvernails, etc. — XII. *Tissage*. — XIII. *Industrie du tailleur d'habits* (Luschan, *Instruktion für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Deutsch Ost-Afrika*. Berlin, 1896 et Seidel, *Instruktion für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Togo*. Berlin, 1897.

une place dans l'enseignement supérieur. C'est ainsi qu'en 1881, sir W. Plower pouvait dire : « Dans aucune des universités ou établissements publics des trois royaumes, il n'est donné un enseignement systématique des sciences anthropologiques, excepté pour autant que la philologie comparée puisse être considérée comme faisant partie des dites sciences ». L'appel de l'éminent ethnologue anglais a été entendu. Aujourd'hui, les sciences ethnographiques sont enseignées à Oxford et à Cambridge. Tylor a été nommé en 1898, *Reader of anthropology* à Oxford ; Thomson *lecturer* sur l'anthropologie au Petit Muséum, où M. Balfour donne chaque année une série de conférences sur les arts de l'humanité et leur évolution. Un Muséum a été récemment établi à l'Université d'Aberdeen, de telle façon qu'il est à supposer qu'un cours y sera bientôt donné. En Irlande, Brown donne « les méthodes anthropométriques » au Trinity College de Dublin. En sus du travail accompli au laboratoire, le professeur se transporte avec ses élèves, chaque année, dans un district déterminé, afin de faire des études pratiques.

En Italie, les sciences ethnographiques sont enseignées dans la plupart des universités. Giuseppe Sergi est professeur d'anthropologie à Rome ; Nicolucci, Pesta et Zuccarelli à Naples ; Mantegazza au *Regio Istituto di Studi superiori pratici* de Florence ; Severi à Gênes ; Lombroso à Turin et Vignolo à Milan.

L'Espagne et le Portugal ont établi une chaire d'anthropologie près des universités de Madrid et de Coïmbre. A Madrid, Manuel Anton y Ferrandez est professeur « *cathedratico* » d'anthropologie et d'histoire naturelle de l'homme ; à Coïmbre, Luis Guimaraès est professeur « *cathedratico* » d'anthropologie et de paléontologie.

Le Dr Martin donne un cours d'anthropologie à l'Université de Zurich ainsi qu'à l'Ecole polytechnique de la même ville.

En Autriche-Hongrie, des chaires d'ethnographie ont été créées près des universités de Vienne, de Prague, de Buda-Pesth où enseignent respectivement ces maîtres de l'ethnographie que sont Moriz Hoernes, Haberlandt, Philippi Paulitschker, Niederle et Toroth.

La Russie a été entraînée dans le mouvement et quatre chaires d'ethnographie ont été établies : deux à Saint-Pétersbourg, dont une à l'Université impériale et l'autre à l'Académie des sciences, avec Anutschin et Feldri comme titulaires respectifs ; deux à Moscou, avec Charuzin et Anutschin comme professeurs.

Toutefois, c'est encore aux Etats-Unis que l'ethnographie a fait le plus de progrès, et c'est là qu'elle a trouvé ses plus brillants représentants. Les Musées du Trocadéro et de Saint-Germain à

Paris, la *Christy Collection* au British Museum de Londres et le Blackmore Museum à Salisbury, les Musées ethnographiques de Berlin, de Munich, d'Hambourg, de Vienne, de Stockholm contiennent certes des collections très précieuses, mais, toutes ensemble, elles n'équivalent pas aux trésors que renferme la *Smithsonian Institution* de Washington, dans sa section ethnographique. Des quarante-huit institutions présentant un caractère ethnographique réparties dans le monde entier, onze, soit près du quart, appartiennent aux États-Unis. Le Nouveau-Monde se trouvait d'ailleurs dans une situation particulièrement favorable. Il avait sous les yeux les restes des peuples primitifs que l'influence des races blanches n'avait pas encore entamés. Des associations de savants se formèrent déjà vers 1875 dans le but d'étudier à fond les Indiens actuels et d'explorer avec méthode les vestiges de civilisations antérieures qu'on découvrait partout. Des travailleurs de tout premier ordre se groupèrent autour de deux centres d'investigations qui plus tard sont devenus célèbres : le *Peabody Museum of American Archeology and Ethnology* à Cambridge (Harward University), et le *U. S. Geographical Survey*. Des missions furent chargées d'explorer successivement toutes les régions du pays, d'y pratiquer des fouilles, d'y recueillir tous les objets intéressant les Indiens et d'en noter les coutumes, les croyances et les langues.

Aujourd'hui, les sciences ethnographiques sont enseignées dans la plupart des universités américaines. A l'Université de Chicago, l'anthropologie et la sociologie sont provisoirement réunies, mais cela ne durera pas. Le D[r] Star est professeur d'anthropologie et directeur de la section anthropologique du Walker Museum.

En 1898 une nouvelle chaire a été créée à la Columbia University (New-York) et attribuée à Franz Boas. Le titulaire donne ses cours en partie au Musée d'histoire naturelle et en partie au laboratoire psychologique de l'Université concurremment avec Farrand. A New-Havend, l'Université de Yales possède depuis longtemps déjà des cours d'anthropologie générale basés sur « Der Mensch » de Ranke.

Le professeur Sneath donne un autre cours intitulé : Anthropologie philosophique. En 1898, Macurdy a été nommé titulaire de la chaire d'anthropologie préhistorique. Il donne des cours au Museum de l'Université où l'on a établi un laboratoire d'anthropologie physique et des collections ethnographiques aussi bien fournies que possible. Les universités de Clark et le *Massachussets Institute of Technology* possèdent également des chaires d'anthropologie. Deux chaires (d'histoire et problèmes de l'ethnographie) ont été succes-

sivement créées à la *Western Reserve University* (Cleveland) et à la *Brown University* (Providence).

En ethnographie, tout autant que dans les sciences naturelles, les musées ont une importance primordiale. Il s'agit, en effet, de reconstituer la vie des peuples disparus ou encore peu connus, et de retracer l'évolution de leur culture. Or, cela n'est possible qu'à la condition d'étudier leurs manifestations intellectuelles, artistiques et naturelles. En reconstituant l'évolution des manifestations extérieures relatives à la vie intellectuelle, artistique, matérielle, religieuse, sociale des nations, on retrace, en somme, l'évolution de leur culture, tout comme en partant des effets et des actes on remonte aux causes et aux facultés.

Dans cet ordre d'idées, la *Smithsonian Institution* est unique au monde et ne souffre la comparaison avec aucune autre institution similaire.

Comme tous les grands établissements scientifiques américains, elle a été le fait de l'initiative privée. En 1826, James Smithson, un précurseur de Carnegie, légua au gouvernement des Etats-Unis une somme d'un demi-million de dollars, somme qui devait être employée, d'après les intentions du testateur, « for the increase and diffusion of knowledge among men », à augmenter et à répandre les connaissances scientifiques parmi les hommes.

Conformément à ce désir, le Congrès par un acte de 1845 fondait à Washington *The Smithsonian Institution* ou Musée universel. Le grand Musée américain est aujourd'hui divisé en trois sections : anthropologie, géologie et biologie.

De ces trois sections, la première seule nous intéresse. Les richissimes collections, d'origine étrangère et américaine, ont été obtenues et s'obtiennent soit au moyen d'explorations et de fouilles faites sur les lieux mêmes, par les soins du Muséum, soit au moyen d'échanges ou d'achats, soit encore par legs et donations. Les plus importantes sont relatives à la préhistoire américaine, à l'archéologie et à l'ethnographie de l'Amérique du Nord.

Toutes les races primitives qui ont vécu sur le sol américain, toutes les races aborigènes encore existantes y sont largement représentées. L'anthropologiste a devant lui tous les éléments somatologiques, morphologiques et anatomiques dont il a besoin dans son étude des races. Il peut manier les crânes les plus divers et de toutes provenances, en jauger la capacité, en déterminer les divers indices, en établir la forme. Mais l'ethnographe dispose proportionnellement de bien plus de matériaux. Tous les *Naturvölker*, comme disent les Allemands, s'offrent à ses regards et cela, non pas dans

un cadre quelconque, mort, mais dans le milieu même où ils ont vécu, avec leurs habitations, leurs symboles et monuments religieux, leurs vêtements, leurs armes, leurs ornements, leurs productions artistiques, intellectuelles et agricoles, leur hiérarchie sociale, bref dans leur vie individuelle, familiale et sociale.

Au point de vue linguistique d'abord, il y a des échantillons de toutes les écritures. L'évolution du langage est retracée aussi nettement que possible. Tous les moyens d'entente et de communication des idées entre les hommes y sont représentés et on sait qu'on peut les réunir en trois groupes : moyens de communiquer la pensée à courte distance : *gestes* et *paroles* ; moyens de la communiquer à une distance relativement éloignée : *signaux divers* ; moyens de la communiquer à n'importe quelle distance et dans le temps : *écriture*.

S. Malberg, un des meilleurs collaborateurs, a consacré plus de vingt ans à recueillir les dernières traces de ces caractères linguistiques et à reconstituer leur évolution (1) : objets mnémoniques, exemples d'écritures pictographiques et idéographiques, alphabets, signaux, inscriptions peintes, gravées, sculptées sur des planchettes de bois, sur des morceaux d'écorce, sur des rochers, messages, récits de chasses, annales comprenant des cycles de septante, de cent ans et plus.

On a ressuscité la vie matérielle des Indiens : instruments pour produire et conserver le feu (2), poteries, vases en écorce pour la cuisson des aliments, mortiers, blocs de granit pour écraser les graines et les racines des plantes féculentes, habitations fixes et tentes transportables, vêtements, parures, colliers, ceintures, outils de toute espèce, en pierre, en os, en bois, en métal, en cuivre, en bronze, en fer (3), armes pour la chasse et la pêche, moyens de transport, instruments aratoires, etc.

La tendance matérialiste qui a présidé à l'organisation des musées ethnographiques en Europe ne semble pas se manifester dans celle de la Smithsonian Institution. La vie psychologique, familiale et sociale des peuples américains est beaucoup mieux représentée encore que leur vie matérielle.

(1) S. Malberg, *Sign language* ; First Annual Rep. Bur. of Ethnol., 1879-80 ; Washington, 1881, p. 269. — *Pictographs of the North American Indians* ; 4th Rep. Bur. Eth., 1882-83 ; Washington, 1884. — *Picture-Writing of the Americ. Indians*, 10th Rep. Bur. Ethn., 1888-89 ; Washington, 1893.

(2) W. Hough, *The Methods of Fire-Making*. Report of the U. S. National Museum for 1890 ; Washington, 1890, p. 307.

(3) Paris, 1890 ; D. Mason, *loc. cit.* ; Tylor, *loc. cit.* (Anthropology) ; W. H. Holmes, *Stone implements*, 15th Rep. Bur. Ethnol., Washington, 1897.

La S. I. a à sa tête un comité composé du président et du vice-président des Etats-Unis ainsi que des membres du cabinet ; il compte en outre un *Board of Regents* élus par le Congrès. Il dispose d'un fonds permanent de 912.000 dollars, soit près de 5.000.000 fr., composé des legs de Smithson, des donations de Hadghius et d'autres philanthropes.

Chaque année le Congrès alloue les fonds nécessaires au S. I. pour faire face à ses dépenses habituelles. Il accorde en outre au *Bureau of American Ethnology*, fondé au sein de la S. I., un subside de 50.000 dollars « pour effectuer des recherches ethnographiques parmi les Indiens américains ».

Pour se faire une idée des travaux de la S. I., il suffit de jeter un coup d'œil sur les *Reports* publiés chaque année par l'établissement américain. Des enquêtes sont effectuées périodiquement auxquelles prennent part tous les Américains ayant quelque compétence en ethnographie. Ainsi, voulant recueillir le plus grand nombre de documents possible sur l'homme quaternaire de l'Amérique du Nord, Thomas Wilson, directeur de la section anthropologique de la S. I., envoya une circulaire dans tous les Etats américains demandant l'indication de ces documents, des renseignements sur les traces laissées par les hommes primitifs. Il reçut 209 réponses qui lui donnèrent une ample satisfaction.

La S. I. a à sa disposition de véritables explorateurs. A-t-on décidé d'étudier tel ou tel peuple, telle ou telle tribu déterminée, on envoie chez cette tribu un explorateur qui en même temps est toujours un spécialiste. L'ethnographe vit avec la peuplade le temps nécessaire ; sur les lieux mêmes, il en dresse à grands traits une monographie ou étudie spécialement telle institution ou tel caractère déterminé. Il rentre ensuite à Washington où le travail de bureau s'effectue. Ce travail de bureau est soumis à la division du travail. Il comprend tout ce qui est relatif : 1° à l'archéologie ; 2° à l'ethnographie descriptive ; 3° à la sociologie ; 4° à la linguistique ; 5° à la mythologie ; 6° à la psychologie.

Depuis 1895, l'ethnographie est également représentée à Pittsburg, un des principaux centres industriels des Etats-Unis ; elle occupe une place d'honneur à l'Institut Carnegie, dont le Dr Lebrun a fait une description détaillée dans cette *Revue* même [1]).

Holmes, Withney, Mac Gee, Brinton, Wilson, s'ils n'ont pas fait la pleine lumière sur la préhistoire américaine, en ont du moins

1) *Revue Neo-Scolastique*, février 1904, p. 70.

tracé les grandes lignes [1]. Thomas, Brinton, Hall ont exploré les *mounds* ou tertres construits par les Iroquois, les Algonquins, les Chouviins, les Leni-Lenaps, etc... [2]; ils ont mis au jour les multiples objets qu'ils renfermaient. Cushing, Mindeleff, Morgan ont fait de même pour les *cliffs* des Montagnes Rocheuses [3] et nous ont fait connaître dans leurs grandes lignes les *cliff-dwellers* représentés aujourd'hui encore par les Moquis, par les Zuni ou Zouni et par d'autres peuplades qui habitent les hauts plateaux de l'Arizona et du Nouveau Mexique, comme Thomas et Brinton nous avaient renseignés sur les *mound builders*.

Gatschet, Brinton et Powell [4] surtout se sont consacrés à l'ethnographie linguistique. Powell notamment a publié une carte linguistique des deux Amériques. Après de très laborieuses recherches, Brinton a pu estimer à 150 ou 160 le nombre de familles linguistiques du Nouveau-Monde.

Mais c'est encore plus par les monographies que par les travaux d'observation pure que les Américains ont fait avancer la science ethnographique. Tandis que les Allemands se livrent plus volontiers au travail de cabinet, aux études à domicile, les Américains et les Anglais rivalisaient de patience, de persévérance et d'énergie pour arriver à comprendre les populations que leur livraient les lois de la conquête.

L'École française, représentée par Lapouge, Letourneau et tous les professeurs de l'école d'anthropologie de Paris, est avant tout,

1) Abbott, « Primitive Industry », Cambridge, Mass, 1881 ; et « Evidence of Antiquity of Man in Past North America », 1888. — F. Wright, « The Ice Age in North America », New-York, 1899, chap. 21 et 22 et « Meet. Amer. Assoc. for the Adv. Sc. of Buffalo, 1896. — Geykie, loc. cit., chap. 11. — Metz, Proceed. Boston Soc. Nat. hist., t. XXIII, p. 242. — W. Upham, Ibid., p. 436. — Hille-Cresson, Proceed. Boston Soc. Nat. hist. 1889. — Holmes, loc. cit. (15th Rep. Bur. Ethnol.). — Th. Wilson, « A study of prehist. Anthrop., » Washington, 1890 (Extr. de Rep. U. S. Nat. Mus. 1887-88, p. 597).

2) Cyrus Thomas, « Burial Mounds », 5th Ann. Rep. Bur. Ethn., Washington, 1887 et « Rep. Mound. Explorat. », 12th Rep. Bur. Ethn. for 1890-91, Washington, 1904. — Carr, « Crania from stone graves », etc. 11th Rep. Peabody Mus. — Hall, « Indian Migration », etc., « Amer. Antiquar. », 1883. — Shepherd, « Antiquities of State Ohio », Cincinnati, 1890. — Brinton, « Essays of an Americanist ». Philadelphia, 1890, p. 90.

3) Cushing, « C. R. Congr. Internat. des Americanistes », Berlin, 1888, p. 150. V. Mindeleff, « Pueblo architecture », 8th Rep. Bur. for 1886-87, Washington, 1891-93, p. 13 ; C. Mindeleff, « Casa Grande ruin, 13th Rep. Bur. Ethn. for 1891-92, Washington, 1896 ; L. Morgan, « Houses and House Life of Am. aborigines (Contrib. N. Americ. Ethn.) t. IV, Washington, 1881).

4) Gatschet, « Klamath Indians, » Contrib. N. A. Ethnol., t. II, fasc. I, p. 43. Washington, 1890 ; D. Brinton, « The Americ. Race », New-York, 1891, p. 57. — Certain Moysh, « Traits of Am. Languages : Amer. Antiquarium », November 1901. Powell, « Indian linguist. families, etc. », 7th Rep. Bur. Ethn. for 1885-86. Washington, 1891-92, p. 1.

on le sait, aprioristique. « La sociologie comparative repose donc sur deux propositions générales, deux postulats, si l'on veut : 1° Toutes les civilisations passées ou présentes ont eu leur enfance barbare et sauvage, à partir de laquelle, lentement, péniblement, elles ont évolué et, pas plus que l'homme, dont elles sont l'aurore, elles ne sont nées par genèse miraculeuse. 2° Les races incultes contemporaines, dont les plus inférieures confinent encore à l'animalité, nous représentent d'une manière générale les phases lentement progressives par lesquelles ont passé les ancetres des peuples civilisés » [1].

Au contraire, l'Ecole américaine est restée généralement dans les faits. Elle n'a pas cru que l'heure des grandes synthèses ait déjà sonné. Elle s'est éloignée avec une frayeur toute scientifique des généralisations hâtives et fantaisistes des ethnographes français. Elle a observé jusqu'au bout les règles que les meilleurs représentants de l'ethnographie francaise ont posées, sans toutefois les observer. « Rassembler des faits, les grouper et hasarder prudemment quelques théories, voilà à peu près tout ce que nous pouvons nous permettre dans nos essais de sociologie, — lisez : d'ethnographie ».

Voilà pourquoi l'Ecole américaine est restée attachée à la méthode inductive : elle a eu largement recours à la statistique, l'instrument de travail le plus fécond en matière ethnographique ; de même elle a mis largement à contribution les deux sources principales de connaissances en ce qui concerne l'histoire primitive de l'ancienne société ; l'étude des races dans leurs conditions primitives et l'étude des symboles employés par les nations plus avancées dans la constitution ou l'exercice des droits civils.

Grâce à cette méthode strictement scientifique, les ethnographes américains sont arrivés à publier des travaux qui sont de véritables chefs-d'œuvre en leur genre. Citons au hasard de la plume les travaux de Dall, de Boas, de Ray et de Peary sur les Esquimaux [2] ; de Brinton, de Schoolcraft et de Powell [3] sur les Peaux-Rouges en général ; de Royer et de Mooney, de Morgan et de Golden sur les

1) Letourneau, *La sociologie*, p. 580. Paris, Giard et Briere, 1903 *(Bibliothèque sociologique internationale)*.

2) Dall, « Tribes of the North-West », Contrib. to North-Amer. Ethnol., t. I, p. 1. Washington, 1877. --- Ray, « Intern. Polar. Exped. Point Barrow. » Washington, 1885. --- Boas, « The central Eskimo », 6th Ann. Rep. Bur. Ethn. 1888, p. 409. --- R. Peary, « Northward over the Great Ice », 2 vol., New-York, 1898.

3) Dall, « Alaska, etc., » London, 1870 ; Bancroft, « Native Races pacif. st. of America, t. I, 1875-76, p. 87 et t. III, 1882, p. 562. --- Brinton, loc. cit. (Amer. Race) ; Schoolcraft, loc. cit. ; Powell, loc. cit. (Ind. ling. fam.).

Chérokis ; de Mac Cauley sur les Timucuas, habitants primitifs de la Floride ; de Rigges, Dorsey et de Mooney sur les tribus Sioux, les Assinaboins du Saskatechevan, les Minnetarees ou « gros ventres » du Yellowostone, les Poncas, les Omahas de la Nébraska, les Osages des bords de l'Arkansas, les Hidatas du Dakota, les Crows du Montana, les Sioux ou Dakotas proprement dits dans le haut bassin du Missouri ; de Gibbs, de Dall, de Boas sur les Thlinkit ou Koloches, les Haïdah ou Skittaguetes, les Tshimesiens ou Tsimeh, les Wakaches ou Noutka, les Saliches, Selich ou « Têtes plates », les Chahaptes ou « Nez percés », les Chinouks, les Copehs, les Pujunas ou Pouyonnas, les Koulanapan, les Costano, les Salinas, les Mariposa ou Yo-Kut.

* * *

Les tendances actuelles de l'ethnographie sont notablement différentes de ce qu'elles étaient il y a quelque vingt ans, lors de ses débuts.

Si nous avions fait alors le tour des grands maîtres de la nouvelle science, en partant de l'école d'anthropologie de Paris pour aller jusqu'à l'école anglaise représentée par Tylor, en passant par l'école américaine, nous aurions pu dire que les tendances de l'ethnographie étaient, au point de vue scientifique, franchement évolutionnistes et transformistes et, au point de vue du dogme, plus franchement encore antichrétiennes.

Elles étaient d'abord transformistes. « Quoi qu'on dise, écrivait Topinard, l'enfant adoptif des Américains du Nord, l'homme fait partie intégrante de l'arbre, des millions de fois séculaire, qui a pris naissance avec les monères, a donné des branches appelées polypes, vers ou crustacés, poissons, reptiles, carnassiers ou primates, d'où sont sortis d'innombrables rameaux, parmi lesquels l'homme. » C'était l'évolution également ou le passage « de l'état d'homogénéité indéfinie et incohérente à un état d'hétérogénéité définie et cohérente » qui avait produit la famille, la société, l'État, la propriété, la morale et la civilisation. A l'origine, rien de tout cela n'existait. « Notre civilisation avec tous ses caractères est le résultat d'efforts de millions d'hommes inconnus, comme les rochers calcaires de l'Angleterre sont formés par la contribution des myriades de foraminifères[1]. »

On ne doutait pas que l'homme eût débuté partout par l'état sauvage. En comparant, disait-on, les divers étages de la civilisation chez les races connues dans l'histoire à l'aide des documents archéo-

1) Kaines. *Anthropologia*, vol. I, no 2, p. 235.

logiques que nous ont laissés les tribus préhistoriques, on pouvait se faire une idée approximative de l'état primitif de l'homme en général, état qui devait être regardé comme primordial, quel qu'ait été d'ailleurs l'état antérieur auquel il a pu succéder.

Cette condition supposée primitive de la société, était encore celle de certaines tribus sauvages. La science moderne, déclarait-on, est arrivée à des résultats qu'il n'est plus permis de considérer comme des hypothèses. Elle nous apprend, disait Sir John Lubbock, que l'homme n'était d'abord qu'un simple sauvage et que le cours de l'histoire marque, tout compte fait, un progrès vers la civilisation, bien qu'à certaines époques et parfois pendant des siècles, quelques races soient restées stationnaires ou même aient rétrogradé ; « que, pourtant, toutes les nations sauvages de nos jours sont bien au-dessus des hommes primitifs ; et que les premiers êtres qui ont mérité le nom d'hommes étaient probablement les descendants graduellement transformés de quelques ancêtres à face de singe »[1]).

C'était le commentaire et la démonstration ethnographique de la théorie de Comte : « Le genre humain, en partant d'un état à peine supérieur à celui des sociétés de grands singes, a donc été conduit graduellement au point où il se trouve dans l'Europe civilisée » [2]).

Le point de départ de l'humanité, l'état social primitif avait été partout identique. Tous les peuples avaient traversé, les uns plus vite, les autres plus lentement, les mêmes phases de civilisation et les traversent dans le même ordre de succession. Ainsi, en matière spirituelle, la plupart, sinon tous les ethnographes, admettaient et essayaient de démontrer l'universalité primitive du fétichisme, auquel avaient succédé, dans un même ordre universel également, l'astrolâtrie, le polythéisme et le monothéisme. En matière d'institutions sociales et économiques, l'universalité primitive du matriarcat et ensuite du patriarcat ; l'universalité primitive de la communauté de village, puis de famille. Et, poussant les choses jusqu'au bout, on montrait en droit pénal, l'universalité également primitive, dans le nouveau monde comme dans l'ancien, du talion et de la vengeance familiale suivis de la composition pécuniaire et, plus tard, de la poursuite d'office. En procédure criminelle, l'universalité primitive des ordalies, des jugements de Dieu et souvent sous des formes étonnamment semblables [3]).

On fouillait avec acharnement le sol, autant que les antiquités juridiques de tous les peuples civilisés, barbares et sauvages ; et de

1) Westermarck, *Les origines du mariage*, p. 6.
2) *Appendice général*, p. 530.
3) Tarde. *Les transformations du Droit*, p. 1. Paris, Alcan, 1894

ce qu'on retrouvait partout, sous tous les climats comme sous toutes les latitudes, des vestiges identiques d'âges reculés, les armes et les outils qui caractérisent par exemple l'âge paléolithique et néolithique, on concluait immédiatement que toute l'humanité avait traversé un même état de civilisation ou, si l'on veut, de barbarie dont l'existence des indigènes de la Nouvelle-Zélande et de l'Australie offrirait encore aujourd'hui l'image fidèle. Retrouvant encore, disait-on, les mêmes institutions sous tous les climats et chez toutes les races, on devait y voir une phase nécessaire du développement des sociétés et une sorte de loi universelle présidant à son évolution.

Au point de vue social, l'homme aurait débuté par la promiscuité. La horde a précédé la famille. A l'origine celle-ci fut matriarcale et ce ne fut qu'après une évolution qui exigea des siècles, qu'elle devint patriarcale. Aujourd'hui on retrouve encore force peuplades qui sont restées au premier stade. « Il est nécessaire, dit d'Aguanno, d'admettre que la société primitive a pour un certain temps détruit la famille jusqu'à ce que, après un processus plusieurs fois séculaire, celle-ci réapparût dans son sein. Les premiers hommes étaient nus, sans propriété, sans famille, sans chefs fixes et sans travail divisé » [1].

La promiscuité avait été la caractéristique de l'état social primitif de l'homme. Ainsi pensaient du moins toute l'École française représentée par Letourneau, Giraud-Teulon, Hervé, l'École anglaise et américaine représentée par Morgan, Mac Lennan, Lubbock et Tylor [2].

Dans l'ordre économique, l'humanité avait également débuté par le communisme. D'après la presque unanimité des ethnographes la propriété collective, le communisme de village auquel aurait ensuite succédé le communisme familial, avait été aux premiers âges le régime universel. Les peuples primitifs, obéissant à un sentiment instinctif, reconnaissaient à tout homme un droit naturel d'occuper une portion du sol dont il pût tirer de quoi subsister en travaillant. Les premiers peuples partageaient également entre

(1) d'Aguanno, *La genesi e l'evoluzione del diritto civile secondo le risultanze delle scienze anthropologiche e storico-sociali.* Turin, 1890, p. 115.

(2) H. Spencer, Principles of sociology, vol. I, p. 745. — Ch. Letourneau, L'évolution du mariage et de la famille, pp. 429-430. — Mac Lennan, Primitive Marriage. London, p. 168. — John Lubbock, The origines of civilisation, London, p. 70. — Darwin, The Descent of Man, section 903. — Bastian, Der Mensch, p. XVIII. — Morgan, Systems of Consanguinity and Affinity of the human family, p. 480. — Lyppert, Kulturgeschichte der Menschheit, vol. II, p. 7. — Letourneau, La sociologie basée sur l'ethnographie, p. 376.

tous les chefs de famille la terre, propriété collective de la tribu. A l'origine le clan, le village est le corps collectif qui possède les terres ; plus tard, c'est la famille qui a tous les caractères d'une corporation se perpétuant à travers les âges. « La propriété foncière a été, au début, toujours collective et n'est devenue individuelle que plus tard et dans la mesure où la culture devenait plus intensive. »

Les vieilles notions de liberté, de responsabilité étaient tenues pour surannées. C'est à tort, disait-on, « qu'il répugne à beaucoup d'esprits cultivés de considérer l'histoire de l'humanité comme un chapitre de l'histoire de la nature, d'admettre que nos pensées, notre volonté et nos actes répondent à des lois aussi définies que celles qui régissent le mouvement des vagues, la combinaison des acides et des bases, le développement des plantes et des animaux... Quelque rudimentaire que soit encore la connaissance de la culture humaine, nous arriverons certainement un jour à la démonstration que les phénomènes qui semblent les plus spontanés sont le produit d'une suite de causes et d'effets aussi précis que l'action mécanique »[1].

On devait cesser de considérer l'homme comme un être à part, sans ressemblance ni commune mesure avec les autres. Si un règne humain se superpose au règne animal, si l'homme apparaît comme un monstre dans la nature, si l'action de sa volonté supposée libre ou bien l'intervention arbitraire de volontés supérieures peuvent modifier l'évolution de l'humanité, il va de soi, disait-on, que l'humanité ne saurait devenir objet de science, elle est objet de foi.

Enfin, le christianisme et l'Église catholique apparaissaient, d'une part, comme un sujet intéressant d'études au point de vue des mythes et des survivances qu'elle a heureusement conservés, mais, d'autre part, « comme une institution surannée dont la disparition ne peut être qu'un grand bien pour l'humanité »[2].

Telles sont donc les tendances de l'ethnographie. Faut-il le dire ? celles-ci sont étrangères au domaine scientifique ; elles sont subjectives et non objectives. Toutefois, les taches du soleil ne peuvent servir de prétexte à nier sa lumière. De même l'ethnographie, malgré les hypothèses et les théories contradictoires et tendancieuses dont elle est chargée, n'en a pas moins abouti à quelques certitudes : leur exposé fera l'objet d'un dernier article.

(*A suivre.*) THÉOPHILE GOLLIER.

1) Tylor, *op. cit.*, pp. 2, 3 et 577.
2) André Lefèvre, *Germains et Slaves*, p. 217. Paris, Reinwald, 1903.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

—

II.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1904.

Session de juillet.

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : MM. Isselminden Godefroy, d'Arnheim (Hollande). — Van Merris Charles, de Poperinghe. — Marck Ernest, de Rioucourt (Allemagne). — Perez Ed., de Caparasso (Espagne).

Avec distinction : MM. Janssens Albert, de Tirlemont. — Van Ham Jean, de Braine-l'Alleud. — Van Loon Arnould, de Steenbergen (Hollande). — De Hovre Franz, d'Audegem. — Verjans Robert, d'Herderen. — Volio Georges, de Cartago (Costa-Rica). — Magniette Joseph, de Philippeville. — Fierens Florent, d'Anvers. — Wanthy Alidor, de Gilly.

Avec satisfaction : MM. de la Boëssière-Thiennes Gaëtan, de Lombise. — Mikulewicz Stephan, de Czestochowa (Pologne russe). — Sotille Antonin, de Catane (Sicile). — Thomas François, de Helzrath (Allemagne). — Jeannart Raymond, de Namur. — Belpaire Bruno, d'Anvers.

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : MM. Hoffmann Jean, de Braine-le-Comte. — Neve Paul, de Gand.

Avec grande distinction : MM. Dusart Charles, de Virginal. — Clesse Adelin, de Liége. — Lucq Henry, de Trazegnies. — Cogoluègnes René, de Bourg-Lastic (France). — Coffey Pierre, d'Enfield (Irlande).

Avec distinction : MM. Bruehl Charles, de Herdorf (Allemagne). — Feltesse Léon, de Grand-Han. — Plissart Marc, d'Anvers. — Moynihan Kévin, de Boscomion (Irlande). — Fitzgibbon Thomas, de Midleton (Irlande). — Van Puyvelde René, de Saint-Nicolas. —

Degrève Arthur, de Tourinnes-la-Grosse. — Guesdon Noël, de Coexille (France). — Darian Louis, de Beyrouth (Syrie). — Delestré Louis, de Nieuwenrod.

Avec satisfaction : MM. Maxein Charles, de Gladbach (Allemagne). — Livesay William, de Durling (Indes anglaises). — Lebbe Robert, de Bruges.

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : MM. Bruynseels César, de Hulshout. — Van Halst Léon, de Menin. — Deckers Léon, d'Anvers.

Avec grande distinction : MM. Letellier Max, de Waudru. — Bruehl Charles, de Herdorf (Allemagne). — Vanderheust Gaspard, d'Overpelt. — De Coene Albéric, de Wevelghem.

Avec distinction : MM. De Meester Stanislas, d'Anvers. — Hamer Emmanuel, d'Amsterdam (Hollande). — Maxein Karl, de Gladbach (Allemagne). — Michotte Raymond, de Namur. — Vandersmissen Louis, d'Alost. — De Deckere Maurice, de Gand. — De Schepper Médard, de l'Ecluse. — Brosens Antoine, d'Hoogstraeten. — Araujo Pedro, de Santo Tyrso (Portugal). — Hendrickx Mathieu, de Brée.

AGRÉGÉ.

Avec la plus grande distinction : Janssens Edgar, de Hasselt.

III.

Concours Universitaire.

M. Edgar Janssens, le nouvel agrégé de philosophie, a été proclamé premier au concours universitaire belge de 1903-1904, pour son mémoire sur le *Criticisme de Ch. Renouvier.* Nous lui adressons toutes nos félicitations. Le jury, composé de Mgr Monchamp, membre de l'Académie de Belgique, de MM. Dwelshauwers, Merten, Hoffman, De Wulf, respectivement professeurs aux universités de Bruxelles, Liége, Gand, Louvain, a décerné au concurrent 85 points sur 100.

Bulletins bibliographiques.

I.

Les récentes publications sur l'histoire du moyen âge.

1. Études d'ordre général.

Les premiers chapitres de l'ouvrage de M. Torreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours* (Paris, Letouzey) intéressent la philosophie médiévale, à raison des étroits rapports de cette philosophie avec la théologie. L'auteur consacre à la théologie du moyen âge deux courts chapitres (1), — trop courts assurément, car toute l'école d'Abélard et celle de Saint-Victor sont traitées en deux pages, alors qu'elles eussent mérité plus d'honneur. La méthode *dialectique*, que M. Torreilles appelle aussi méthode *scolastique*, et qui consiste à appliquer aux dogmes les procédés dialectiques, est nettement rangée parmi les *méthodes théologiques* (pp. 8 et suiv.) ; elle constitue ce qu'on peut appeler la méthode apologétique du moyen âge. Et ainsi se trouve affirmée la distinction de l'œuvre apologétique et de l'œuvre philosophique. N'empêche que les *théologiens* continuaient de *philosopher*, c'est-à-dire que non seulement en théologie ils joignaient la méthode dialectique à la méthode exégétique, mais qu'au beau milieu de leurs dissertations théologiques ils faisaient place à des questions de pure philosophie. « En droit, écrit M. Torreilles, le maître chargé de l'enseignement théologique avait mission d'enseigner la Bible ;

(1) Voici les matières des chapitres suivants de l'ouvrage de M. Torreilles : III. Les débuts du gallicanisme (XIVe-XVe siècles). — IV. L'humanisme et la Réforme en France (1519-1545). — V. Les premières controverses religieuses (1552-1562). — VI. Les phases de la controverse religieuse (1562-1640). — VII. Ultramontanisme et gallicanisme (1563-1640). — VIII. Le jansénisme. — IX. Les dernières formes de la controverse (1640-1789). — X. Rapports du gallicanisme et du jansénisme (1663-1789). — XI. L'évolution de la scolastique. — XII. La théologie positive (XVIe-XVIIe s.). — XIII. L'apologétique et l'incrédulité (XVIIIe s.). — XIV. L'apologétique au XIXe siècle.

en fait, entraîné par l'engouement général des esprits pour la spéculation, il faisait plus de dialectique que d'exégèse. De là tant de commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard, tant de *Sommes théologiques* et de *Quodlibets* sur des problèmes de métaphysique, tandis qu'il existe si peu d'ouvrages médiévaux sur l'Écriture et les Pères. Comparez les traités scripturaires de saint Thomas, d'Albert le Grand, de saint Bonaventure et des autres docteurs de l'Université de Paris à leurs traités de théologie ou de philosophie scolastiques, et ce simple rapprochement nous permettra de saisir la différence de ce qui fut et de ce qui aurait dû être, la part concédée comme à regret à l'Écriture et celle octroyée libéralement à la dialectique » (pp. 19-20).

William Turner, *History of Philosophy* (Boston, 1903). — Ce manuel d'histoire générale fait à la philosophie du moyen âge la place qui lui revient, à côté de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne. L'auteur a eu l'heureuse idée de faire suivre chaque paragraphe d'une courte notice bibliographique, mentionnant les éditions principales des œuvres de chaque philosophe et les travaux récents dont il a fait l'objet. Il adopte la division de l'histoire de la philosophie médiévale, telle qu'on la trouve chez Gonzalez. L'ouvrage est approprié à l'enseignement, et les analyses que réserve l'auteur aux principaux scolastiques sont, en règle générale, bien conduites. M. Turner eût donné à son œuvre une valeur didactique plus grande, s'il avait établi entre les systèmes qu'il expose un groupement idéologique. Au lieu de cela, les personnalités sont alignées dans un ordre strictement chronologique. Peut-on appeler P. Lombard un *éclectique*, ou même donner ce nom à Alain de Lille ? (p. 299). Est-il permis de ranger les panthéistes au nombre de ceux qui ont contribué doctrinalement à constituer la scolastique ? (p. 257). Ces questions de classification et d'autres sont discutables : il n'est pas possible de s'arreter ici.

Le volume 105 de la « Philosophische Bibliothek » publiée chez Dürr, à Leipzig, est consacré à une histoire de la philosophie ancienne et médiévale de K. Vorlaender (Gesch. d. Philos., Bd. I. : *Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, 1903). Comme il s'agit d'un court manuel, on ne peut faire à l'auteur un reproche du peu de développement qu'il donne aux philosophes abordés (tout le moyen âge et l'époque patristique sont traités en 80 pages). Cette brièveté meme imposait un choix dans les théories des grands,

docteurs, et ce choix n'a pas toujours été heureux. Ainsi l'auteur ne dit rien de la *physique* de saint Thomas. — Le point de vue général auquel se place M. Vorländer nous paraît faux. La *philosophie* du moyen âge, ou la scolastique, n'est pour lui qu'une systématisation scientifique de la doctrine de l'Église (p. 206, v. sa définit. p. 255). Mais alors est-ce bien la peine de l'appeler une *philosophie ?* Ne sommes-nous pas en présence d'une *théologie*, constituée par une méthode dialectique ? Il est vrai que pour M. Vorländer philosophie et théologie sont une même chose au moyen âge. « Philosophie, oder was damals fast dasselbe ist, Theologie » (p. 255). S'il avait lu les introductions que les grands scolastiques ont pris la peine de publier en tête de leurs œuvres spéculatives, il aurait pu se rendre compte avec quel soin on distinguait la philosophie et la théologie. Roger Bacon lui-même, que M. Vorländer serait tenté, à la suite de Dühring, de considérer comme le seul philosophe du moyen âge (p. 269), est très explicite à ce sujet. L'auteur, à certains moments, semble se rendre compte de l'insuffisance de sa notion de la scolastique, quand il inscrit en tête de divers paragraphes, des titres comme ceux-ci : « *Ausläufer* der Frühscholastik ; *Neue* Tendenzen ».

Dans le tome IV de la « Bibliothèque du Congrès international de Philosophie » (Paris, Colin, 1902), M. PICAVET publie une communication sur la *valeur de la scolastique* (pp. 259-257) (1). Cette communication a déjà été résumée dans la *Revue de métaph. et de morale*, 1900. L'auteur étudie successivement la valeur de la scolastique

(1) Le tome IV de cette collection comprend ces autres intéressantes études : Boutroux (E.), De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la philosophie. — Deussen (P.), Discours de la méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. — Gourd (J. J.), Du progrès dans l'histoire de la philosophie. — Berthelot (R.), L'idée de physique mathématique chez les philosophes grecs entre Pythagore et Platon. — Brochard (V.) et Dauriac (L.), Le devenir dans la philosophie de Platon. — Couturat (L.), Sur l'évolution historique du système de Platon. — Ritchie (D. G.), Sur le « Parménide » de Platon dans sa relation aux critiques aristotéliciennes de la théorie des idées. — Schiller (F. C. S.), Sur la conception de l'ἐνέργεια ἀκινησίας. — Tannery (P.), Des principes de la science de la nature chez Aristote. — Lyon (G.), La logique inductive dans l'École épicurienne. — Landormy (P.), La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes. — Delvolvé (J.), Le principe de la morale chez Pierre Bayle. — Delacroix (H.), David Hume et la philosophie critique. — Delbos (V.), Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant. — Geijer (R.), La philosophie suédoise dans la première moitié du XIXe siècle. — Belot (G.), L'idée et la méthode de la philosophie scientifique chez Aug. Comte. — Vaihinger (H.), La philosophie de Nietzsche.

médiévale et celle de la scolastique contemporaine. Au sujet de la première, M. Picavet renouvelle les opinions qu'il a émises plusieurs fois déjà (notamment dans la *Grande Encyclopédie*, v[is] Thomisme, Néo-Thomisme, Scolastique ; *Entre Camarades*, etc.) et que nous avons antérieurement déjà signalées et discutées (v. notre précédent bulletin, *R. Néo-Scol.*, 1902, p. 465) : nous y renvoyons le lecteur. Au reste, tous les points de vue qui séparent notre conception de la scolastique médiévale de celle que se fait M. Picavet, ont été discutés dans un ouvrage que nous avons publié au début de 1904 : *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. En ce qui concerne la valeur *actuelle* de la scolastique, nous ne pouvons admettre : *a)* que la restauration néo-scolastique ne reconnait de valeur qu'au thomisme (p. 250) ; *b)* qu'elle n'a d'autre raison d'etre que de fournir « les prémisses ou les conclusions de la théologie » (p. 248), c'est-à-dire qu'elle n'est qu'un instrument d'apologétique catholique, — ce qui lui enlève toute signification *philosophique* proprement dite.

M. Willmann a publié une troisième édition de son ouvrage capital *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Socialforschung und zur Geschichte der Bildung* (Brunswick, 1905). Le premier volume, qui contient, à côté d'une introduction, une étude des formes didactiques dans l'histoire (Die geschichtlichen Typen des Bildungswesens) intéresse l'histoire de la philosophie du moyen âge, car on y rencontre un aperçu sur les établissements de formation intellectuelle au moyen âge (§ 18), le contenu de la didactique (§ 19) et son idée directrice (§ 20). Cet aperçu se recommande par les mérites bien connus des travaux de Willmann : clarté et méthode d'exposition, grande richesse d'érudition. Les écoles abbatiales et épiscopales ne sont pas de création médiévale proprement dite, car elles ne font que continuer l'état de choses institué par le christianisme romain. Par contre, l'éducation chevaleresque (p. 254), corporative, professionnelle (p. 256) et communale (p. 259) et surtout les universités sont un produit spécifique du moyen âge. (Il n'est pas exact, comme le dit Willmann, p. 249, que S[t] Bonaventure soit le premier professeur franciscain de l'Université de Paris). Le lecteur trouvera sur l'enseignement du trivium et du quadrivium des renseignements importants, M. Willmann étudiant *ex professo* chacun des sept arts libéraux, et son histoire jusqu'au XII[e] siècle. Ce qu'il apprend sur la culture des sciences, de l'histoire, des langues est peu connu. Quel dommage que les recherches de M. Willmann s'arretent au XII[e] siècle, et qu'il n'ait pas, en adoptant le meme plan, indiqué les principes de l'enseignement philoso-

phique et scientifique aux universités. Ce problème, on le sait, est un des plus difficiles que connaisse l'histoire des idées médiévales. Un maître, tel que Willmann, se devait de l'aborder. — Quelques considérations finales sur la subordination de tout savoir à la religion, sur les rapports entre maîtres et disciples, sur l'influence profonde des conceptions générales que le moyen âge s'était formées de la vie et du monde, forment, peut-on dire, la conclusion sociologique de cette étude (1).

Terminons en notant que M. BAEUMKER annonce la publication, dans la collection de von Bülow u. Meinecke *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte* d'un ouvrage intitulé *Die Mittelalterliche Weltanschauung*. Il est impatiemment attendu par tous ceux qui connaissent la grande compétence de M. Baeumker dans l'histoire philosophique du moyen âge. De son côté, M. PICAVET prépare une *Histoire comparée des philosophies médiévales*. Parmi les ouvrages d'ordre général, on nous permettra aussi de relever la première partie de notre *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, consacrée à la scolastique médiévale (v. la livraison dernière, p. 258), et la seconde édition, sous presse, de l'*Histoire de la philosophie médiévale*.

2. La philosophie du haut moyen âge jusqu'au XIIIe siècle.

S. Augustin.

Les écrits du grand docteur d'Hippone exercèrent une si grande influence au moyen âge qu'il est permis, ce nous semble, dans une chronique d'ordre général, de signaler les travaux consacrés à la philosophie du célèbre Père de l'Église. L'article que le P. Portalié lui consacre dans le *Dictionnaire de théologie catholique* compte assurément parmi les plus belles études d'ensemble. Et d'abord c'est un volume plus qu'un article (de la colonne 2268 à 2472). La bibliographie est soigneusement établie : les ouvrages les plus récents sont mis à profit. Un classement systématique très bien conduit, avec de multiples divisions et subdivisions, facilite les recherches, conformément au plan général adopté par les éditeurs

(1) On a signalé antérieurement l'important ouvrage de M. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, dont le tome II tout entier intéresse le moyen âge. M. le Prof. Dr Seidenberger a eu l'heureuse idée de résumer les idées fondamentales de cet ouvrage en les complétant par des idées empruntées à la *Didactique*, sous le titre : *Grundlinien idealer Weltanschauung aus Otto Willmann's Geschichte des Idealismus und seiner Didaktik* (Brunswick, 1902). Ce résumé rendra service à ceux qui n'ont pas le temps de prendre connaissance des deux œuvres monumentales de l'ancien professeur de Prague.

du Dictionnaire. L'article étudie séparément : I. La vie, II. Les œuvres, III. La doctrine, IV. L'autorité théologique de saint Augustin.

Voici dans l'exposé de la doctrine une série de rubriques qui intéresseront vivement l'histoire de la philosophie du moyen âge : 1° Rôle doctrinal hors de pair de saint Augustin. 2° Sources de sa doctrine : en quel sens est-il néo-platonicien ? 3° Sa théorie de la connaissance et l'ontologisme. 4° Sa doctrine sur Dieu et les œuvres de Dieu. 7° Le docteur de la charité ou morale de saint Augustin. 8° Théories eschatologiques d'Augustin. 9° Conclusion : caractéristique du génie de saint Augustin.

Sous le 2°, nous trouvons un tableau d'ensemble résumant les influences platoniciennes et néo-platoniciennes qu'on trouve chez saint Augustin, car « nulle autre philosophie, dit le P. Portalié, n'a imprimé une direction sérieuse sur l'esprit d'Augustin » (col. 2325). En cela il est plus exclusif que Willmann (*Geschichte d. Idealismus*, t. II, §§ 62 et suivants). Portalié fait siennes les conclusions de Grandgeorge sur cette question (*S. Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896), mais il a le mérite de classer les données assez embrouillées de ce dernier. Il note les théories néo-platoniciennes qu'Augustin a toujours approuvées et adaptées à ses explications dogmatiques. Il note aussi celles qu'il a constamment rejetées ; et parmi ces dernières Portalié insiste avec infiniment de raison sur cette différence fondamentale que laissent dans l'ombre Grandgeorge et tous ceux qui cherchent à exagérer la part des idées grecques dans la philosophie chrétienne : Dieu, pour les néo-platoniciens produit le monde par une émanation déchéante et fatale ; au contraire, Augustin a toujours défendu la création *ex nihilo*. Au monisme il oppose le dualisme de Dieu créateur et du monde créé.

La partie la plus originale de l'exposé de la philosophie concerne l'étude de la connaissance intellectuelle. Le P. Portalié y met en avant une hypothèse nouvelle sur l'interprétation de textes célèbres, que le moyen âge et notamment le XIIIe siècle ont compris dans les sens les plus divers. Il s'agit de ces formules chères à l'évêque d'Hippone, où il apprend que nous voyons la vérité immuable des choses à la lumière divine : Dieu est le soleil de l'âme, le maître intérieur, etc. Suivant l'interprétation dominante chez les scolastiques, il faudrait entendre cette théorie en ce sens que Dieu est *cause créatrice* de l'intelligence, et surtout *fondement dernier* de la vérité de nos connaissances ; les idées divines sont le type auquel doivent se conformer nos connaissances pour être vraies. « Cette explication est insuffisante, dit le P. Portalié. Les textes mêmes de

S. Augustin disent plus que cela, on l'a vu. Mais une réflexion tranche tout : si on s'en tenait là, il faudrait dire que saint Augustin n'aurait jamais touché au problème de la connaissance, qui paraît cependant avoir été la préoccupation de sa vie entière. Toutes ses réponses se réduiraient à ceci. Nous savons, parce que tout savoir est une image des idées divines, et parce que Dieu nous a donné l'intelligence pour savoir. Mais, cela dit, tout le problème reste : en quoi consiste cette intelligence donnée par Dieu, et comment arrive-t-elle, finie et créée, à percevoir la vérité éternelle ? Platon répond : réminiscence ; Aristote et l'École : effet de l'abstraction ; d'autres : idées innées, dépôt mystérieux des vérités. Mais Augustin n'aurait rien dit » (col. 2555).

Voici la solution proposée par le P. Portalié : « La doctrine d'Augustin est donc, d'après nous, la théorie, si célèbre au moyen âge qui la lui emprunta, de l'illumination divine des intelligences... En langage scolastique, le rôle que les aristotéliciens attribuent a l'intellect agent qui produit les *species impressae*, ce système l'attribue à Dieu : Lui, le maître, il parlerait à l'âme, en ce sens qu'il imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance. Les idées ne seraient pas innées comme dans les anges, mais successivement produites dans l'âme qui les connaîtrait en elle-même » (col. 2556).

Sans vouloir aborder ici une controverse qui conduirait trop loin, bornons-nous à dire que la théorie du P. Portalié semble fausse, si on lui donne un sens exclusif : il est certain que dans une foule de textes, où il est question des rapports de la connaissance avec Dieu, l'évêque d'Hippone tranche, non pas le problème de l'*origine* des idées, mais celui du *fondement dernier* de la certitude. Pour s'en convaincre, on peut d'abord rapprocher la célèbre doctrine de l'exemplarisme (que le P. Portalié a le tort de laisser dans l'ombre) de celle de l'illumination des intelligences. Dieu conçoit les essences contingentes à l'imitation de son essence infinie (*principales formae quaedam vel rationes rerum*) : ce sont les Idées divines (*in divina intelligentia continentur*), base de la réalité des choses qui sont faites à leur imitation, base aussi de leur intelligibilité et de la certitude de nos connaissances. Savoir que la nécessité et l'immutabilité de nos idées reposent en dernière analyse sur la nécessité et l'immutabilité de Dieu, c'est voir la vérité des choses temporelles à la lumière divine (Lire p. ex. *Lib. 83 qq.*, q. 46). Cela est si vrai que le *de Trinitate* distingue *deux façons* de connaître le vrai : par la *ratio inferior* (quae intendit temporalibus : *cognitio rationalis* temporalium rerum, *de Trinit.*, XII, 15) et par la *ratio superior*.

L'une vise la connaissance de choses vraies, l'autre la connaissance des fondements de leur vérité. Commentant cette distinction d'Augustin, que le P. Portalié n'utilise pas, Henri de Gand résumera fort bien les deux points de vue en disant : « ... Aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire eius veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas eius » (*S. Theol.* I, 2, n° 15).

Mais si la thèse du P. Portalié n'est pas vraie quand on lui donne une portée *exclusive*, elle s'adapte fort bien à toute une catégorie de textes, et surtout elle est conforme à la logique du système augustinien. Puisque Augustin admet l'innatisme et assigne aux sens un rôle amoindri dans la genèse de la pensée (influence de Platon), de deux choses l'une : ou bien l'âme apporte, en s'unissant au corps, le trésor complet de son savoir : ou bien Dieu produit les idées au fur et à mesure du développement progressif de la vie psychique. Cette seconde alternative nous ramène à la solution du P. Portalié. En résumé, celle-ci nous paraît admissible, dans la mesure où elle introduit dans l'augustinisme une doctrine idéogénique nouvelle et complémentaire, mais non dans la mesure où elle prétend remplacer une interprétation séculaire.

La place ne nous permet pas de résumer la pensée du P. Portalié sur la théodicée, la cosmologie (très bien exposée), la psychologie, les fondements de la morale, les relations de la liberté humaine avec la prescience divine, la grâce et la prédestination.

Voici quelques-unes des conclusions du P. Portalié sur le génie de saint Augustin (n'y a-t-il pas, à certains points de vue, double emploi entre cette partie de l'article et le Ier où il était question « du rôle doctrinal hors de pair » ?). Augustin est un passionné de la vérité, pour laquelle il manifeste une tendresse communicative, et cette vérité qu'il aime est Dieu : « L'admirable fusion d'un profond intellectualisme avec un mysticisme éclairé, tel est donc le trait caractéristique d'Augustin. La vérité n'est point pour lui seulement un spectacle à contempler : c'est un bien qu'il faut s'approprier : il faut l'aimer et en vivre. O veritas, veritas ! quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi (*Confess.*, Lib. III, c. VI, n. 10, P. L., XXXII, col. 689). Le génie d'Augustin, c'est ce don merveilleux d'embrasser la vérité par toutes les fibres de son âme : non par le cœur seulement, le cœur ne pense pas ; non par l'esprit isolé, il ne saisit que la vérité abstraite et comme morte ; Augustin cherche la vérité vivante : même quand il combat certaines idées platoniciennes, il est de la famille de Platon, non d'Aristote. Par là sans doute il est de tous les temps, parce qu'il

communique avec toutes les âmes, mais il est surtout moderne : car chez lui la doctrine n'est pas la froide lumière de l'École : elle est vivante et pénétrée de sentiment personnel. La religion n'est pas une simple théorie, le christianisme une série de dogmes : il est aussi une vie, comme on dit aujourd'hui, ou plus exactement, une source de vie.

» Qu'on ne s'y trompe pas cependant : Augustin n'est point un sentimental, un pur mystique, et le cœur seul n'explique point sa puissance. Si chez lui l'intellectualisme sec et froid des métaphysiciens fait place à une vision passionnée de la vérité, cette vision est le fond de tout. Il n'a jamais connu ce mysticisme vaporeux de notre temps qui se laisse bercer par un sentimentalisme vague et sans objet. Pour lui, l'émotion est profonde, vive, saisissante, précisément parce qu'elle naît d'un dogmatisme ferme, sûr, précis, qui veut savoir ce qu'il aime et pourquoi il aime. Le christianisme est une vie, mais une vie dans la vérité éternelle et immuable. Et si nul Père n'a mis, autant qu'Augustin, son cœur dans ses écrits, nul aussi n'a fixé sur la vérité le regard d'un esprit plus lucide et plus profond » (col. 2553 et 2554).

Nemesius, évêque d'Emèse.

Nemesius est un pygmée à côté de la figure géante d'Augustin. Cependant son traité περὶ φύσεως ἀνθρώπου a été souvent utilisé au moyen âge et, à ce titre, le Compendium de l'évêque d'Emèse mérite d'être cité dans cette chronique. En s'inspirant de la même pensée, M. Domanski a pu insérer une étude sur ce personnage dans les (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. III, H. 1 : *Die Psychologie des Nemesius* (1900). L'auteur dans une intéressante préface fixe la chronologie de cet ouvrage, qu'il faut situer, selon lui, à la fin du IVe ou au début du Ve siècle : il relève les éditions et la bibliographie, et surtout fixe la valeur historique du livre : c'est le premier résumé de psychologie. Nemesius est éclectique comme tous ceux qui philosophent de son temps. Aux néo-platoniciens qui ont ses préférences, il emprunte ses doctrines sur la nature de l'âme et l'union avec le corps : à Galien ses nouvelles données psychologiques, aux stoïciens leur système des passions, aux épicuriens leur théorie du plaisir, enfin à Aristote sa conception de la volonté : de ce syncrétisme résultent d'inévitables obscurités et contradictions. Bien que Nemesius n'ose pas afficher ses sympathies pour le Stagirite, comme s'il craignait de blesser les opinions de ses contemporains qui tous préfèrent au naturalisme d'Aristote le spiritualisme de Platon, cet hommage rendu au péri-

patétisme est significatif et annonce un prochain revirement d'idées (pp. xv-xviii). M. Domanski étudie en détail les théories de Nemesius. Il rappelle que son Compendium a été utilisé par J. Damascène, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, et qu'il a été traduit en latin au xie siècle par Alfanus et en 1159 par Richard Burgondio.

Chalcidius.

La traduction du *Timée* par Chalcidius et le commentaire partiel dont celui-ci l'accompagne ont profondément influencé le haut moyen âge. L'étude de ces influences n'est pas encore entreprise, mais M. Switalski vient de publier une introduction à un travail de cette nature, en déterminant les liens qui unissent l'opuscule de Chalcidius à la philosophie antérieure : *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, 1902, Bd. III, H. 6). La personnalité de Chalcidius est peu connue. Suivant Switalski, il aurait vécu au commencement du ive siècle, et Osius à qui l'œuvre est dédiée ne serait autre que l'évêque Hosius de Cordoue. Lui-même serait espagnol, et il n'est pas douteux qu'il soit chrétien, bien que son éclectisme et son impersonnalité lui aient fait accueillir plusieurs doctrines peu conciliables avec la foi (pp. 2-7). La traduction du *Timée* est peu précise et insuffisante, et le commentaire est une œuvre de compilation dépourvue de toute originalité. Et cependant, jusqu'au xiie siècle, Chalcidius passe pour une autorité, et on lui demande des renseignements non seulement sur le platonisme, mais sur tous les philosophes de l'antiquité (p. 9). « Le caractère général du commentaire fait songer aux platoniciens éclectiques du iie siècle après J.-C. » Il est probable que la source du commentaire de Chalcidius est le commentaire du *Timée* de Posidonius. Il utilise aussi Adrast et Albin. C'est à rechercher les analogies et les ressemblances entre Chalcidius et ses prédécesseurs que M. Switalski consacre la majeure partie de son étude. Il est impossible de la résumer, car elle reprend par le menu toutes les idées disséminées dans le commentaire, avec un luxe d'érudition et de collationnement qui a coûté une somme considérable de travail.

Bède le Vénérable. Lanfranc.

Dans le haut moyen âge, notons une étude sur Bède le Vénérable, sous la signature de M. Godet, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (fasc. XI, col. 525-527).

Lanfranc, un italien du XIe siècle (1010-1089) qui contribua pour une part souvent méconnue à la culture spéculative du xie siècle,

et qu'on rencontre tour à tour dans divers monastères, notamment au Bec, où il connut saint Anselme) fait l'objet de quelques pages très intéressantes de Endres : *Lanfranc's Verhältnis zur Dialektik* (Der Katholik, 1902, pp. 215-231). L'auteur rencontre ce préjugé qui fait du moine italien l'adversaire du savoir profane. En réalité, son attitude évolua, et Endres montre les étapes de cette évolution. Lanfranc finit par admettre la dialectique et la science profane, pourvu qu'elles se mettent au service du dogme. Il fait sienne une parole de saint Paul : « Non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum ». L'*usus perversus* était représenté par la doctrine eucharistique de Bérenger de Tours. Lanfranc contribue donc à l'avènement de la méthode dialectique en théologie.

Rhaban Maur.

W. Burger étudie au point de vue théologique, comme exégète, commentateur et polémiste, Rhabanus Maurus, l'écolâtre de Fulde (IXe s.), à qui on s'est plu à donner le titre de *praeceptor Germaniae*, et qu'on a trop exclusivement considéré au point de vue pédagogique (*Der Katholik*, 1902, pp. 51 et 122).

S. Anselme.

Le P. Bainvel, dans le fascicule V du *Dictionnaire de théologie catholique*, étudie saint Anselme de Cantorbéry mais s'attache exclusivement — trop exclusivement — au théologien. Le livre du comte Domet de Vorges (Paris, 1901, dans la collection *Les Grands Philosophes*) est certes la meilleure étude qu'on possède sur le célèbre abbé du Bec. M. Domet de Vorges a surtout montré, et nous l'en félicitons, la place que saint Anselme occupe dans la continuité des systèmes scolastiques. Au point de vue évolutif, son influence est énorme. « Le péripatétisme du XIIIe siècle n'a pas été, comme beaucoup semblent le croire, une transformation complète de la philosophie antécédente, mais les principales solutions qu'il a proposées existaient depuis longtemps dans la pensée des docteurs, bien que moins précisées et surtout moins méthodiquement développées » (p. 85). L'auteur a fait voir en détail, par d'intéressants rapprochements entre saint Anselme et les grands docteurs du XIIIe siècle, les rapports qu'il y a entre des doctrines en voie de formation et des doctrines entièrement achevées.

Nous avons lu et étudié son beau livre avec le plus grand intérêt et le plus grand profit.

1) L'ouvrage du comte Domet de Vorges ayant déjà été analysé dans cette *Revue* nous ne nous y arrêtons pas.

Adélard de Bath.

L'édition du *de eodem et diverso* d'Adélard de Bath et la dissertation dont M. H. Willner accompagne le texte constituent une précieuse contribution au mouvement des idées au début du XII[e] siècle (*Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso* dans « Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters », Munster 1903, 112 p.). Le traité d'Adélard, dédié à Guillaume, évêque de Syracuse, date de 1105-06, et est conçu sous forme de dialogue entre la Philosophie, science de l'immuable (*de eodem*) et la Philocosmie, qui s'occupe du variable. L'auteur subit avant tout les influences platoniciennes, notamment en psychologie (origine et certitude des connaissances, innatisme des idées, union violente de l'âme et du corps, etc. Voir chap. II) : ce qui n'étonne point quand on considère que ses maîtres favoris sont Chalcidius, saint Augustin et les écolâtres chartrains (p. 42). Mais pourquoi M. Willner, imitant en cela l'exemple d'autres collaborateurs de M. Baeumker, mélange-t-il, dans son analyse, les doctrines idéologiques et métaphysiques d'Adélard ? (Le chap. I est intitulé : *Erkenntnistheorie und Metaphysik.*)

Au demeurant, cet exposé métaphysique se réduit, peut-on dire, à l'étude de la *théorie de l'indifférence*, une solution du problème des universaux qui jouit au début du XII[e] siècle d'un crédit considérable, mais dont la portée précise est délicate à déterminer. Il y a dans l'être individuel, seule réalité, un élément différentiel (*differens*) qui lui appartient en propre, et des éléments qu'il partage en commun avec les autres représentants de son espèce et les diverses espèces d'un même genre (*non differens*). Or, le point délicat est de savoir si ce *non différentiel* possède dans de nombreux individus une unité réelle, physique, ou simplement une unité logique, conceptuelle. Les textes d'Adélard, non plus que ceux des autres « indifférentistes » que nous connaissons, ne permettent de trancher péremptoirement la question. M. Willner insiste avec beaucoup de raison sur l'incertitude où nous laisse Adélard et il conclut « que la théorie de la non-différence est une étape dans le mouvement évolutif des diverses solutions, elle est une préparation à la solution du problème ». C'est notre sentiment, et ceci montre une nouvelle fois *que la scolastique s'est lentement et progressivement constituée dans ses diverses doctrines.*

On trouve aussi dans le *de eodem et diverso* l'influence de Constantin l'Africain et, par son intermédiaire, de Galien et d'Hippocrate dont la physiologie était fort en honneur dans les écoles chartraines ; enfin un exposé bref des sept arts libéraux où on apprend,

entre autres choses intéressantes, qu'Adélard connaissait tous les traités de l'Organon : ce qui complète l'hypothèse de M. Clerval, d'après laquelle Thierry de Chartres aurait vulgarisé la partie demeurée inconnue des ouvrages logiques d'Aristote.

Otloh de St-Emmeram.

L'abus que faisaient plusieurs théologiens de la méthode dialectique avait suscité une réaction contre la science profane en général. « Dialecticos quosdam ita simplices inveni, rapporte Otloh, ut omnia sacrae scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis crederent » (*Dialogus de tribus quaestionibus*, Migne, t. 146, col. 60). Le moine de St-Emmeram (vers 1010-1070) est l'adversaire de la science profane. Non pour elle-même, car il aime qu'elle soit cultivée par les laïques, mais il trouve oiseux et condamnable que des hommes de Dieu s'y consacrent. Grâce à cette restriction Otloh peut, au cours de ses œuvres, développer de ci de là une théorie philosophique, souvenir de jeunesse, et néanmoins maintenir le principe de l'interdiction du savoir profane. C'est l'idée que développe, preuves à l'appui, le P. Endres, bien connu par ses études sur le moyen âge, dans un article du « Philosophisches Jahrbuch » (1904, pp. 44 et 175), avec pour titre : *Otloh's von St-Emmeram Verhältniss zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik*.

Otto de Freisingen.

Otto de Freisingen n'était pas seulement un des historiens les plus célèbres du XIIe siècle, mais encore un philosophe. M. J. Hashagen, tout en l'étudiant à un point de vue qui ne doit pas nous préoccuper ici (*Otto von Freising, als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, Leipzig, 1900) a noté soigneusement les influences philosophiques qu'il subit. Otto serait, au rapport de Enea Sylvios, l'auteur d'ouvrages dialectiques aujourd'hui perdus (p. 10). Les idées philosophiques contenues dans ses deux grands traités historiques montrent qu'il était au courant de la controverse des universaux, car s'il n'est pas démontré qu'il suivit les leçons de Gilbert de la Porrée (p. 11), il est certain qu'il adopte la solution du célèbre évêque de Poitiers. Hugues de Saint-Victor aussi a déposé sur lui l'empreinte de son influence (p. 18).

Isaac de Stella.

Dans le *Jahrbuch f. Philos. u. spekul. Theol.*, M. Bliemetzrieder a commencé une série d'articles sur Isaac de Stella. Le premier de ces articles : *Beiträge zur Lebensbeschreibung* (XVIII, 1, 1905)

n'apprend rien de neuf. L'auteur y réfute les données biographiques de l'*Histoire littéraire de France*, et fixe quelques dates. Il confirme l'attribution du *de anima* à Isaac de Stella et celle du *de spiritu et anima* à Alcher de Clairvaux. Ces deux opuscules sont importants au point de vue du développement des études psychologiques au XIIe siècle. Espérons que l'auteur les considérera à ce point de vue dans de subséquents articles.

(A suivre.) M. DE WULF.

Comptes-rendus.

S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale.* Un vol. de x-604 pages. — Paris, Alcan, 1901.

Cet ouvrage est remarquable, non seulement par la richesse du contenu, mais encore par sa conception générale qui le distingue des publications récentes les plus connues : *La Kabbale* de M. Ad. Franck, et *La philosophie religieuse des Juifs* de M. Joël. Au lieu d'identifier comme ceux-ci tout le mysticisme juif avec la Kabbale, au lieu de la caractériser par une doctrine uniforme, harmonieuse, panthéiste selon M. Franck, conforme à l'enseignement juif traditionnel selon M. Joël, l'auteur ne voit dans la Kabbale théorique qu'une efflorescence tardive bien que tributaire d'un long développement antérieur.

Ces notions ainsi délimitées, M. Karppe commence par indiquer les sources du mysticisme juif, au sujet duquel il émet, dans le second chapitre, une série de considérations générales.

D'aucuns regretteront peut-être que l'auteur n'ait pas songé à préciser la notion générale du mysticisme, ni à indiquer ses caractères distinctifs par rapport à la philosophie. Il s'exprime, en effet, en ces termes : « ... Le mysticisme apparaît donc dans son acception la plus générale comme une expression de la foi, comme une hypertrophie de la foi, comme une opposition de la foi à la raison, comme une revanche de la foi sur la science. Eh bien ! le mysticisme juif est précisément — et c'est la marque distinctive que nous lui trouvons — le contraire du mysticisme ordinaire : il est une revanche de la science sur la foi » (p. 10).

Quoi qu'il en soit, nous retiendrons cette dernière idée que l'auteur développe et justifie de la manière suivante. Bridé, si pas condamné par la doctrine officielle du Dieu seul omniscient, qui a défendu à l'homme de toucher à l'arbre de la science, l'esprit d'investigation scientifique ne s'en donnera pas moins carrière, en marge et comme à l'ombre de la religion. Car, s'il n'est pas permis à tous de savoir, quelques-uns, des initiés le peuvent sous certaines

conditions. Aussi le mysticisme juif cherchera-t-il à s'abriter derrière la parole de Dieu en se présentant au surplus comme une interprétation des saintes Écritures. Du coup aussi, il sera contraint d'user et d'abuser de l'allégorisme symbolique.

Ainsi légitimé aux yeux de la foi, il se mélangera d'éléments orthodoxes ou hétérodoxes et sera réellement éclectique dans toute la force du terme. « Il grossira de la sorte en un amas toujours plus désordonné de doctrines hétérogènes où viendront se mêler la philosophie religieuse de la Bible, la symbolique de la Haggadah et du Midrasch, le folklore babylonien et la doctrine perse, des reflets des premiers philosophes grecs, comme Platon, Aristote, Pythagore et d'autres, des débris d'alexandrinisme, notamment du néo-pythagorisme et du néo-platonisme, des conceptions gnostiques judéo-chrétiennes et chrétiennes, de la scolastique arabe et de la scolastique chrétienne, des notions venues on ne sait d'où et des superstitions populaires du moyen âge, de l'alchimie et de l'astrologie, de la littérature et de la poésie, des contes et des fables, tout cela juxtaposé et non fondu, tout cela démarqué à la suite des siècles et l'incertitude des traditions orales » (p. 12).

Après ces aperçus généraux, M. Karppe aborde l'histoire du mysticisme juif jusqu'à la clôture du Talmud (vers 500 après J.-C.). Différentes expressions du Talmud, ainsi que le témoignage de Philon, démontrent l'existence d'une doctrine mystique transmise oralement à des initiés et qui a pénétré jusque dans le Talmud, surtout dans les Haggadah (ou questions d'homélitique et morales). Comme physique, elle gravite autour de la cosmogonie du commencement de la Genèse ; comme métaphysique, elle se rattache à la vision d'Ezéchiel. Tributaire des influences alexandrine et persane, probablement importé dans le Talmud par l'intermédiaire de la secte des Esséniens, ce mysticisme est venu altérer la philosophie religieuse officielle en des points nombreux, il est aisé de s'en convaincre par les deux exposés, fort importants pour l'intelligence de la suite, que l'auteur fait de l'une et de l'autre.

Cependant, jusqu'ici de préférence métaphysique et cosmogonique, le mysticisme juif se lancera surtout dans l'eschatologie et dans l'angélologie à l'époque gaonique, ainsi dénommée des *gaonim*, c'est-à-dire des docteurs qui dirigèrent après la clôture du Talmud jusqu'à la fin du x[e] siècle, à côté de l'exilarque, les destinées morales et intellectuelles des juifs de Babylonie et de tous les pays. En même temps le rôle de la raison diminue au profit de l'imagination et du cœur.

Mais si cette caractéristique se vérifie pour la majorité des œuvres

de l'époque, il n'en va pas de même pour celle qui a joui de la vogue la plus considérable, le Sefer Yezirah ou livre de la Création. Il est, en effet, avant tout une cosmogonie dans laquelle l'idée platonicienne se mêle au principe juif d'après lequel les mots sont identiques aux choses qu'ils désignent. M. Karppe qui donne du Sefer Yezirah une traduction annotée (pp. 139-158), n'y voit aucune trace certaine de panthéisme et en place l'apparition entre le VIIIe et le IXe siècle. De plus, il hasarde l'hypothèse qu'au lieu d'être une œuvre mystique, ce serait plutôt un manuel très court, inspiré par des vues pédagogiques, dans lequel seraient cataloguées toutes les connaissances scientifiques élémentaires et reliées entre elles par des nombres et des lettres.

Vient ensuite une étude sur le mysticisme chez les grands théologiens juifs. Le rationaliste aristotélicien Saadyah, le néo-platonicien Ibn Gabirol (Avicebron), le dogmatiste Juda Hallevi, le pythagoricien platonisant Abn Ezra et l'aristotélicien Maïmonide apparaissent successivement avec les conceptions et les procédés communs au mysticisme, mais surtout avec les éléments de doctrine qui ont influencé la Kabbale.

Ce qu'est celle-ci, l'auteur nous l'apprend dans le chapitre suivant. Dérivant de la racine *kabalah*, le mot signifie originairement la loi orale par opposition à la loi écrite. On supposa, en effet, de bonne heure, qu'outre le texte écrit, Dieu avait communiqué de vive voix à Moïse, sur le mont Sinaï, un commentaire de la loi écrite. La Kabbale n'est donc autre chose au fond, que la tradition accrochée aux flancs de la Bible, notamment du Pentateuque et grossie d'idées nouvelles au cours des siècles.

Mais, à partir d'une certaine époque, le mot se revêt d'une signification nouvelle, spéciale à une forme de mysticisme qui, par son aspect abstrait métaphysique, se distingue aussi bien du mysticisme antérieur que de la doctrine pure du judaïsme. Dans cette acception qui a triomphé, la Kabbale est avant tout un essai de systématisation métaphysique hostile au rationalisme d'Aristote et plus encore à la casuistique talmudique. M. Karppe en rapporte les commencements au debut du XIIIe siècle.

Entre ceux-ci et l'œuvre finale de la Kabbale ou cette bible kabbalistique qu'est le Zohar, se place une littérature passablement confuse. M. Karppe propose de la classer comme suit : « 1° l'école d'Isaac l'Aveugle qu'on pourrait appeler l'école métaphysique, non que la métaphysique y soit l'élément exclusif, mais elle en est l'élément prédominant ; 2° l'école d'Eléazar de Worms qui s'applique spécialement au mysticisme des lettres et des nombres ; 3° l'école

d'Abulafia qui tient des deux précédentes et les développe l'une et l'autre dans le sens de la contemplation pure » (p. 257).

Quant au Zohar (lumière, éclat) lui-même, que M. Franck croyait issu dans certaines de ses parties de l'enseignement oral de Simon ben Jochaï (IIe s. après J. C.), il remonte selon M. Karppe à la fin du XIIIe ou au commencement du XIVe siècle. Non seulement Todros Hallevi (mort après 1304) mentionne le premier « le Midrasch que la lumière soit », autre nom du Zohar, mais cette modernité ressort encore d'une foule de passages inconciliables avec l'affirmation de la prétendue antiquité, des emprunts textuels faits à des ouvrages des XIe, XIIe et XIIIe siècles, de différentes particularités d'ordre grammatical, ainsi que d'allusions aux croisades. Un des auteurs du Zohar nous est d'ailleurs connu dans la personne d'un juif espagnol, Moïse de Léon.

En ce qui concerne le contenu, le Zohar, sous la forme d'un commentaire du Pentateuque, est en réalité un amas de plusieurs groupes littéraires enchâssés dans le Zohar proprement dit. L'allégorisme qui le caractérise, conçoit toute chose sensible, les mots de l'Ecriture y compris et même toute chose comme le signe d'une réalité qui la dépasse. Ainsi se superposent des ordres de réalité toujours plus élevés, en sorte que l'esprit humain peut à la vue de chaque effet remonter jusqu'à la Cause des causes et se retremper à toute occasion dans l'Infini (En-Sof).

Après ces considérations générales sur le Zohar, M. Karppe analyse en de nombreux chapitres les doctrines relatives à Dieu, à l'univers, à l'homme, à l'âme, à la morale, etc., ainsi que les données d'ordre scientifique ou pseudo-scientifique. Il y fait voir que la doctrine de la création *ex nihilo* et un mélange de cette doctrine et de l'émanatisme se retrouvent dans le Zohar aussi bien qu'un panthéisme dont voici, abstraction faite d'éléments hétérogènes, l'expression générale : « De l'infini, ou du pur abstrait, ou du non-être se développe l'être par la médiation de dix ou neuf modes idéaux appelés Sefiroth. Ces modes sont des phases nécessaires, parce que le pur abstrait ne peut aboutir que médiatement à la réalité concrète. L'infini, les modes médiateurs de la réalité sensible sont un seul et même être pris aux différents points de son développement. L'infini ne descend pas tout entier ni dans les modes médiateurs ni par conséquent dans la réalité sensible » (pp. 409-410).

Nous ne suivrons pas davantage l'auteur dans ses longs exposés. Nous tenons seulement à faire remarquer son soin constant à relever les points d'attache des éléments analysés avec d'autres doctrines.

S'il se refuse, par exemple, à retrouver dans le Zohar la théorie moderne de l'identité absolue de la pensée et de l'existence que M. Franck prétend y découvrir, il note cependant plusieurs ressemblances avec le panthéisme de Spinoza. Ainsi encore, il signale en un chapitre les infiltrations chrétiennes dans le Zohar et insiste en maints endroits sur les similitudes qui le rapprochent de l'alexandrinisme juif et de Philon. Celui-ci a, d'ailleurs, les honneurs du chapitre final dans lequel l'auteur approfondit la doctrine et plus encore l'allégorisme Philonien analogue à celui du Zohar, sans qu'on puisse avec certitude indiquer la voie qui mène de l'un à l'autre.

Enfin, dans la conclusion, M. Karppe insiste sur quelques caractères du mysticisme juif et de la Kabbale théorique pour opposer celle-ci à la Kabbale théorique qui s'est développée aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles.

En résumé : Si cet ouvrage, d'une lecture aride, laisse une impression quelque peu confuse due à la nature du sujet, en partie à la méthode analytique et chronologique de l'auteur, il n'en reste pas moins la mine la plus riche et la plus précieuse pour l'histoire du mysticisme et de la philosophie religieuse des juifs, tant l'auteur a su allier la patience et l'érudition au véritable esprit historique.

A. PELZER.

MARCELINO ARNÁIZ, *Los fenomenos psicológicos. Cuestiones de psicologia contemporanea*. In-8°, XXIV-552 pp. — Madrid, Sáenz de Jubera, 1905.

Sous ce titre, le P. Arnáiz, professeur au Collège de l'Escorial, a réuni une série d'études parues d'abord dans la revue des Pères Augustins espagnols, *la Ciudad de Dios*, dont il est un des collaborateurs les plus appréciés.

Il s'y rallie à la néo-scolastique telle que la conçoit l'Institut de Philosophie de Louvain. Les declarations faites à ce sujet dans l'Introduction, ne sont pas seulement l'énoncé d'un programme : elles constituent pour la suite du livre, une promesse que l'auteur saura tenir.

Les questions de méthode sont examinees dans le premier chapitre où, tout en revendiquant le rôle légitime de l'introspection, l'auteur recommande et justifie les procédés mis en honneur par la psychologie expérimentale. Il y fait bien voir que le spiritualisme pas plus que la neo-scolastique n'ont rien a craindre de la nouvelle science dont il signale, d'ailleurs, les principaux resultats.

Les deux chapitres suivants traitent de la nature des phénomènes psychologiques étudiés en eux-mêmes aussi bien que dans leurs

rapports avec les phénomènes d'ordre physique. L'auteur se livre, à cette occasion, à une longue et intéressante discussion de l'inconscient chez l'homme. Il aboutit à la conclusion suivante : « La seule théorie qui explique d'une manière satisfaisante les actes réflexes inconscients, est celle qui reconnaît l'existence de la sensibilité dans toutes les cellules du système nerveux et non pas seulement dans un de ses centres » (p. 216).

Cependant, jusqu'ici toutes les discussions convergeaient autour des phénomènes eux-mêmes, de leurs lois et de leur interprétation. Ne doit-on pas, en tout cas, s'en tenir là, ou se trouve-t-il un autre plan de pensée, aussi réel, qu'il leur faut supposer du point de vue philosophique ?

L'auteur résout la question dans le dernier chapitre qui a pour titre : Phénoménisme et Substantialisme. Il y établit fort bien que, malgré sa prétention de toujours respecter les faits, le phénoménisme contredit en réalité les données de l'expérience, notamment dans son interprétation des « altérations » de la personnalité.

En guise d'appendice, la « néo-scolastique à l'aube du xxe siècle » est esquissée dans une revue générale des efforts et des succès qui l'ont marquée dans les divers pays.

On le voit : les questions traitées ici sont des plus actuelles, et les solutions données ne peuvent effaroucher que les tenants du spiritualisme cartésien.

Mais par-dessus tout, l'auteur a saisi avec beaucoup de bonheur ce qui caractérise la psychologie de nos contemporains dans son esprit, dans ses tendances et dans ses données nouvelles. Il a vu aussi bien comment nombre de ces « nouveautés » se retrouvaient dans la vieille psychologie d'Aristote et de saint Thomas et comment, dès lors, les enseignements traditionnels pouvaient se fusionner avec ceux du présent dans une synthèse dépourvue de contradictions.

Enfin, malgré quelques longueurs et quelques répétitions dont il faut chercher l'origine dans la destination première de ces études, l'auteur excelle à présenter et à faire goûter par un exposé clair, agréable et d'une langue aisée, ce qu'il s'est si bien assimilé.

A. Pelzer.

De Munnynck, O. P., *Praelectiones de Dei existentia* (102 pp.). — Louvain, Uystpruyst-Dieudonné, 1904.

Le Père De Munnynck est un des hommes les plus en vue dans les joutes philosophiques ou théologiques de Louvain. On aime à l'entendre, on aime à discuter avec lui, tant ses objections sont

toujours présentées sous forme aimablement courtoise, avec clarté, méthode, vigueur et suite logique. Ces diverses qualités se retrouvent dans le présent opuscule de l'auteur.

Dans une première partie, le P. De M. y expose les cinq arguments formulés par saint Thomas dans la *Somme théologique* pour prouver l'existence de Dieu ; il défend les principes sur lesquels ils s'appuient, répond aux difficultés qu'ils soulèvent.

Puis, dans une seconde partie, le savant religieux examine rapidement — il est parfois très laconique, car son plan est de réserver pour ses leçons orales le complet développement de sa pensée — la valeur douteuse de certains arguments que saint Thomas n'a point connus et qui, chez plusieurs apologistes imprudents, semblent avoir pris la place des preuves traditionnelles. Disons, en passant, que nous avons été surpris de ne pas rencontrer la discussion de l'argument moral de l'existence de Dieu. Le P. De M. estime vraisemblablement que cette discussion trouve mieux sa place en morale.

L'auteur termine son volume par quelques pages remarquablement instructives sur les préjugés et les objections des athées.

Il faut lire dans leur teneur les trois premières preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, tirées respectivement « ex parte motus », « ex causis efficientibus subordinatis », « ex possibili et necessario ». Le lecteur y trouvera de belles pages de métaphysique serrée, où les preuves thomistes sont « mises au point ».

La quatrième preuve *ex gradibus entis*, l'auteur l'identifie, au fond, avec un argument de son maître et confrère Lepidi. Il traite cet argument *con amore*, y revient à plusieurs reprises et en parle avec une chaleur communicative. Ceux qui, comme nous, partagent l'admiration de l'auteur pour le vénérable Père Lepidi, voudraient partager la conviction de ce dernier et celle de son brillant avocat. Nous avouons n'y avoir pas réussi. L'argument nous semble passer illogiquement de l'ordre idéal à l'ordre des existences.

Le réel demeurerait le réel, dit le P. De M., supposé qu'il n'existât ni univers extérieur, ni intelligence finie pour le penser. Même, dans cette supposition, les possibles demeureraient possibles, leurs rapports — p. ex. deux et deux font quatre — resteraient nécessairement ce qu'ils sont. Bref, le réel est ce qu'il est, indépendamment de toute existence contingente, et les relations fondées sur lui nous imposent leur évidente nécessité.

Nous croyons voir ici une équivoque.

Réserve faite de l'existence de Dieu — elle est ici en question — nous disons hardiment qu'en l'absence des choses d'expérience et des intelligences finies qui en abstraient les types essentiels, fonde-

ment de rapports nécessaires, il n'y aurait rien de réel : point d'existence, point de réalités idéales. Tout se serait, dans cette hypothèse, effondré dans le néant.

Nous devons dire de l'être, des possibles, de la réalité métaphysique, ce que saint Thomas dit de la vérité : « Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna ».

Mais alors, dira-t-on, la connaissance humaine n'a donc point de portée objective ?

Pardon. Elle est fidèlement représentative de son objet. Cet objet, quel est-il? Les types abstraits de l'expérience sensible. Tant qu'elle ne fausse pas la représentation de cet objet, qui est le sien, elle est fidèle à sa loi et garde toute sa valeur objective.

D. M.

Prof. Ugo Bonamartini, *Il positivismo e l'inconoscibile secondo Roberto Ardigò*. Osservazioni critiche (46 pp.). — Roma, tipografia poliglotta della Propaganda, 1904.

Herbert Spencer a affirmé la nécessité de l'absolu : Ardigò, professeur à Padoue, reproche au philosophe anglais sa métaphysique et prétend expliquer l'inconnaissable de Spencer par l'association des idées. Celle-ci est, selon le positiviste radical de Padoue, l'unique loi de la pensée.

Bonamartini montre à Ardigò l'impossibilité de faire de la philosophie en demeurant fidèle au positivisme. « Une philosophie positiviste est une contradiction », écrit-il (p. 46).

Aussi bien, si Spencer a admis l'absolu, c'est en dépit du positivisme, sous le poids de la nature humaine.

Bonamartini prouve sa thèse avec une vigueur remarquable. Arrivé au bout de sa brochure, on est sous l'impression d'une pensée philosophique profonde. Mais j'ajoute que l'on a le sentiment d'avoir dû faire un effort soutenu de réflexion intense.

D'où cela vient-il ?

De deux causes.

D'abord le thème est trop complexe. Ardigò a critiqué Spencer. Bonamartini fait la critique de la critique d'Ardigò et, par dessus le marché, donne raison à Spencer contre Ardigò quant aux conclusions, mais donne raison à Ardigò contre Spencer au point de vue de la logique du positivisme. Les lecteurs devraient, pour pouvoir juger Ardigò, avoir sous les yeux le travail du philosophe de Padoue et, en regard, dans une colonne parallèle, les observations de Bonamartini.

Une seconde cause est que l'auteur résume en quelques alinéas

incidents, une vue philosophique qui lui est propre sur les rapports entre la connaissance de la nature, la science et la philosophie et que, pour exprimer ses idées, il emploie un langage qui lui est personnel. Citons entre autres ces quelques lignes empruntées à la page 41 de la brochure : « L'*idée* se manifeste toujours dans le jugement... L'idée en fait est complexe, car elle a : 1° une valeur extérieure, c'est-à-dire sa *relation à la réalité* ; 2° une valeur intérieure, à savoir le *raisonnement* qui nous révèle la nature de notre intelligence. Le raisonnement aboutit à un jugement... Ainsi donc nous avons trois faits : la *réalité*, la *connaissance de la réalité* ou l'*idée*, et la *connaissance des idées* ou le *raisonnement*. La connaissance des faits, nous aimons à l'appeler *Histoire* ; la connaissance des idées, c'est-à-dire le raisonnement, est la *Logique naturelle*. Or la science résulte de l'union de la Logique naturelle avec l'Histoire, elle en résulte en vertu d'une loi nécessaire de méthode en parfaite harmonie avec l'unité de l'être humain. Et ainsi trois sciences se constituent : la *Physique* ou *science de la réalité de la nature* ; la *Psychologie* ou *science de l'idée, de la conscience* ; et la *Logique* ou *science du raisonnement, de l'intelligence*.

L'intérêt que suggèrent ces indications rapides de l'auteur nous fait émettre le vœu qu'il les présente à part de toute polémique, dans leur forme catégorique, *in extenso*. Alors le lecteur sera bien sûr de les avoir exactement comprises et pourra les soumettre à une discussion plus approfondie.

D. M.

Dr Ludwig Stein. *Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart* ; XII-457 pages. — Tubingue et Leipzig, J. Mohr, 1904.

M. Stein a réuni en un volume, en les modifiant plus ou moins, une vingtaine d'articles publiés dans diverses revues allemandes. Aussi n'a-t-il pas la prétention d'exposer systématiquement sa solution du problème passionnant du sens de l'existence : il a renoncé d'ailleurs à la chimère d'une philosophie définitive, et voit seulement dans tout système une sorte de photographie de l'âme de son auteur. En conséquence, son but est surtout pratique : arracher les esprits au pessimisme, et les gagner à son optimisme social. — La méthode répond parfaitement au sous-titre de son ouvrage : c'est en parcourant les philosophes modernes qu'il recherche la genèse des idées directrices du monde de la pensée, et c'est sur cette sorte de philosophie de l'histoire qu'il s'efforce d'étayer ses propres théories : mais trop souvent il ne considère les faits que sous l'aspect où ils lui sont favorables.

Dans la première partie de son livre, traitant du sens du monde, il a beau jeu de montrer que l'idéal d'énergie ou de travail, qui est la formule de son optimisme, est une conquête des temps modernes, éclairés par la science, en faisant défiler tous les penseurs de l'antiquité et du moyen âge, qui assignent une place considérable aux idées de passivité ou de repos dans leurs cosmologies, mais en oubliant de signaler le côté dynamique de leurs systèmes.

C'est par des procédés analogues que, dans la seconde partie de l'ouvrage, il arrive à exposer le sens de la pensée humaine : l'évolution historique des problèmes anciens montre qu'ils ne changent dans leurs énoncés et leurs solutions, que par la manière de les concevoir, et que les formules métaphysiques ne sont que des personnifications logiques de la conscience de l'homme.

La troisième partie traite du sens de la vie de l'individu : M. Stein y fustige les théoriciens de la réaction, qui s'appellent Rousseau, Schopenhauer ou Brunetière : utopie pour utopie, celle du progrès vaut mieux. Si la vie est pleine d'illusions, nos illusions indéracinables, mais épurées, sont notre patrimoine d'idéal, le ressort de toute activité et de tout travail, qui seul peut réaliser le but de la vie : l'élévation de la personnalité humaine.

Enfin, la dernière partie qui comprend à elle seule la moitié du volume, est consacrée au sens de la vie sociale. Elle contient des études plus objectives : les unes d'une portée générale, — sur l'origine et la constitution de la société ; l'autorité, son origine, sa nécessité, son extension ; la liberté et l'égalité ; trois études particulières sur Spencer, Pestalozzi et Nietzsche ; et quelques considérations sur l'état présent et les destinées de la société actuelle. L'auteur y trouve son idéal dans le puissant Empire allemand, où l'esprit individualiste, né du protestantisme, tend à le mettre à la tête des nations. Le péril socialiste n'est point à craindre : car le jour où les utopies et le charlatanisme de ses chefs seront dévoilés, il aura cessé d'exister. La poussée démocratique des temps modernes continuera, au contraire, à entraîner la société, mais sans danger pour elle : si l'autorité et l'ordre lui sont nécessaires, la démocratie même lui en fournira les éléments en formant une nouvelle aristocratie, celle des « Chevaliers du Travail ».

Ainsi, à la lumière de son optimisme, M. Stein voit l'avenir avec confiance ; mais, si l'on s'associe volontiers à ses espérances, on ne peut s'empecher cependant, après la lecture de son livre, d'avoir des inquiétudes sur la solidité de leurs bases.

A. Mansion.

ÉLIE HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, t. III : *Le radicalisme philosophique*. — Paris, Félix Alcan, 1904.

M. Halévy nous donne aujourd'hui le troisième volume, impatiemment attendu, de son *Histoire de l'utilitarisme*. Il y retrace les vicissitudes de la pensée utilitaire depuis la Révolution jusqu'à la mort de Bentham (1832). Nous ne saurions songer à résumer cet ouvrage qui est déjà lui-même le résumé d'un mouvement d'idées très étendu et très complexe. Notons néanmoins au courant de la plume quelques traits importants. — Mac Culloch, Mill, père et fils, Ricardo achèvent, au commencement du XIXe siècle, de fonder le libéralisme économique : cependant John Stuart Mill en voit les inconvénients et oppose déjà timidement au libéralisme les objections du socialisme. — Bentham, qui n'avait été jusqu'à présent qu'un dilettante de la Révolution, devient un démocrate de conviction sincère et profonde : il est partisan de l'assemblée unique, du suffrage universel, du féminisme politique. Son féminisme revêt une physionomie curieuse : « Les femmes ont les memes intérêts que les hommes, elles sont comme eux et au même degré qu'eux capables de plaisir et de peine ; elles ne leur sont inférieures ni en aptitude morale, ni en aptitude intellectuelle ; elles sont tenues pour capables de régner ; elles votent aux élections du bureau de la Compagnie des Indes. La subordination de la femme à l'homme en matière de droits privés est nécessaire ; *mais cette subordination même, qui tient uniquement à l'infériorité des forces physiques, est une raison de leur conférer, non de leur ôter l'égalité des droits politiques* » (p. 199).

Dans la réforme judiciaire, Bentham est partisan du juge unique, sorte de monarque isolé dans son tribunal, qui rend ses sentences sans formes légales, et sans autre contrôle vraiment efficace, pour prévenir ses abus de pouvoir éventuels, que le contrôle purement moral qu'exerce sur lui l'opinion publique.

Il parait intéressant de noter, avec M. Halévy, que Darwin lui-même se rattache au mouvement utilitaire. Malthus avait dit que les vices, les misères, les famines étaient des moyens naturels par lesquels l'accroissement de population s'accordait avec l'accroissement de subsistance : les plus faibles, les inadaptés, sont éliminés de la lutte pour la vie. Les désharmonies de la vie sont supprimées par l'anéantissement des éléments discordants. Darwin applique ce principe à toutes les espèces animales. L'évolutionnisme biologique a donc une origine sociologique.

Après la mort de Bentham le centre de l'utilitarisme se déplace :

il se transporte de Londres à Manchester, au cœur du pays industriel, et donne là ce que l'on connait sous le nom de « philosophie de Manchester » ou théories manchestériennes. Les abus issus de la pratique du manchestérianisme viennent réfuter l'optimisme des utilitaires : la réaction contre le principe utilitaire, déjà inaugurée timidement par John Stuart Mill, s'épanouit définitivement.

La philosophie utilitaire qui comprend une psychologie, une morale et une science sociale, gouverna les esprits depuis Hume (1711-1776) jusqu'à J. S. Mill (1806-1873). M. Halévy en donne une vue générale dans sa conclusion (pp. 332-345) et tente une critique de ses principes (pp. 345-387). Ses trois volumes constituent un véritable monument historique : ils forment le seul ouvrage de langue française qui retrace d'une façon complète les péripéties de la pensée utilitaire. M. D. F.

Thomas, *Pierre Leroux : sa vie, son œuvre, sa doctrine.* — Paris, Alcan, 1904.

Il est convenu d'appeler *socialiste* un adversaire de la Religion, de la Famille et de la Propriété. Et s'il faut à tout prix vérifier ces trois notes pour mériter la qualification, Pierre Leroux n'est pas socialiste.

Nul esprit n'est plus sincèrement religieux. Sans religion, pense-t-il, la société, privée également de principes de conduite communs, de croyances communes, d'idéal bien défini vers lequel puissent s'orienter les activités, est une poussière d'individus qui s'entre-détruisent au lieu de se secourir, qui se haïssent au lieu de s'aimer, qu'opposent et divisent toutes les passions égoïstes. Avant A. Comte il disait déjà que la religion est nécessaire pour *relier* les facultés et *rallier* les individus. Sans elle, tout est désharmonie dans le corps social. Pierre Leroux croit meme à l'immatérialité de l'âme, à sa vie éternelle et à la métempsycose. Il admet que Dieu est infini, tout en professant sur le contact du fini avec l'infini des opinions très personnelles : chacune de nos sensations implique virtuellement toutes les autres, puisqu'elle s'en distingue ; toute pensée est la perception du particulier dans le général ; chaque activité suppose et enveloppe l'infini, en est une forme ou une manifestation arrêtée. Pierre Leroux subit l'influence de la philosophie allemande qu'il connaissait fort bien : il fut enthousiaste de Schelling. Il se défend néanmoins d'etre panthéiste et prétend que son système n'implique pas la confusion de Dieu et de l'etre contingent. Assurément il n'est pas catholique, mais enfin sa métaphysique n'est pas un brutal matérialisme puisqu'elle admet

l'existence d'un monde impondérable. Il veut organiser, avec ces croyances pour base, une religion nationale. L'avantage qu'il trouve dans l'existence d'une religion nationale, c'est de supprimer le dualisme du temporel et du spirituel, source de conflits permanents. Dualisme irrationnel d'ailleurs, car l'individu ne peut se diviser en deux moitiés dont l'une préside à l'activité matérielle, l'autre à l'activité intellectuelle, et se soumettre ainsi à deux régences séparées. L'individu au contraire engage la totalité de sa personnalité dans chacun de ses actes. Leroux par ses idées sur l'organisation du pouvoir se distingue nettement de ses contemporains, Saint-Simon et Aug. Comte qui considéraient la séparation des pouvoirs comme le chef-d'œuvre de la politique humaine. En attendant que la religion nationale soit fondée, Leroux laisserait pleine liberté à toutes les sectes, même aux Jésuites, car mieux vaut encore une religion en anarchie que l'absence de toute religion.

Pas plus qu'il n'est athéiste, P. Leroux n'est adversaire de la famille. Saint-Simonien très libre, il se sépara d'Enfantin lorsque celui-ci donna ses doctrines sur la famille. Il ne put admettre que le couple sacerdotal eût le *jus noctis* sur les fidèles, qu'il y eût un mariage mobile pour les caractères inconstants, et que les enfants ignorassent le nom de leur père. Il fait au contraire de la fidélité le premier devoir conjugal. C'est cependant un chaud féministe, et membre en 48 de l'Assemblée constituante, il dépose un projet de loi concédant aux femmes tous les droits de l'homme. Cet acte lui valut les félicitations de Stuart Mill.

Sur un seul point P. Leroux se rencontre avec les modernes socialistes : le communisme. Le fondement du droit de propriété est le travail. Mais le travail est social par nature. Toute tâche suppose des idées, des inventions, des manières d'agir que le passé nous a léguées et que la contemporanéité a modifiées. Ce que nous faisons n'est rien en comparaison de ce qui nous est donné. Si le travail est social, le produit l'est aussi et, au même titre, il appartient à la collectivité. La propriété est indivisible par nature. Et comme la jouissance suppose la division, le rôle de la société est de répartir entre ses membres, au prorata des besoins, des capacités et des œuvres de chacun, le résultat du travail commun. Cette doctrine est bien socialiste ; notre philosophe en a une autre sur l'égalité qui l'est nettement aussi. Il considère l'histoire comme ayant été un nivellement continu des classes, le présent doit achever ce que le passé a commencé. Pierre Leroux est de son temps : tout le monde à ce moment pratiquait la méthode historique. Quelque fantaisie qu'on inventât, on cherchait à montrer que le cours des

siècles avait convergé vers elle. Leroux avait fouillé la Bible et le Coran pour y trouver des traces de son panthéisme ; il procéda de même pour son communisme et son égalitarisme.

La vraie originalité de P. Leroux et ce qui a survécu de son œuvre, c'est sa théorie de la *solidarité*. La paternité du mot lui revient. Il envisage la solidarité comme un fait et comme un devoir. Comme un fait : chacun porte virtuellement en soi toute l'humanité. Nous n'avons rien qui ne nous ait été donné dans une certaine mesure. Et ce que nous produisons est bien peu de chose en comparaison de ce que nous recevons. Pas une idée, pas un sentiment, pas une façon d'agir qui ne soit le résultat d'une longue série de siècles et l'effet de toute l'activité contemporaine, dont l'influence ne se propage comme par ondulations à travers toute l'humanité présente et future. Nous sommes et nous vivons dans et par l'humanité. Cependant P. Leroux maintient que l'humanité est une collectivité et non un être. C'est en cela que sa doctrine se distingue de celle d'Auguste Comte qui la suit. La solidarité n'est pas seulement un fait, c'est encore un devoir. Si l'humanité tout entière est virtuellement présente en chacun, nos semblables sont d'autres nous-mêmes. S'aimer, c'est aimer autrui. L'un ne va pas sans l'autre : ces deux sentiments sont inséparables. Pierre Leroux exprimait cette doctrine dans son livre *De l'humanité* en 1840. A ce moment Comte élaborait son *Cours de philosophie positive* (1830-1842), et c'est seulement dans le dernier volume du *Cours* que l'on voit percer la théorie positiviste de l'humanité. Celle-ci ne sera même nettement formulée que dans la *Politique positive* (1851-54) ; l'on peut mesurer ainsi la grande influence de Leroux sur Comte. Outre que la *solidarité* de Leroux se perpétue en se modifiant un peu dans le positivisme, elle revit aujourd'hui dans la théorie morale du quasi-contrat formulée par Bourgeois et acceptée à peu près par tous les libres-penseurs français.

Toutes ces idées de Leroux, M. Thomas les expose clairement et avec une abondante documentation. L'étude commence par une biographie très complète du personnage. P. Leroux est un de ces hommes dont tout le monde parle et que bien peu connaissent. Il n'en sera plus ainsi sans doute après le bon ouvrage de M. Thomas.

M. D. F.

G. Palante, *Combat pour l'individu*. — Paris, Alcan, 1904.

Ce volume est la réunion de quinze études publiées dans diverses revues françaises. Cependant il a son unité : une même pensée l'anime d'un bout à l'autre.

L'individu fait partie d'une infinité de cercles sociaux : famille, cité, patrie, État, profession, ligue, classe, religion, etc... A chacun de ces groupes il sacrifie une partie de sa personnalité. Chaque corps a des exigences auxquelles le membre doit s'astreindre sous peine d'élimination. Le vouloir-vivre collectif est une moyenne arithmétique des vouloir-vivre particuliers : il y a désaccord entre le vœu vital du groupe et le vœu vital de chaque individu. Le conformisme social oblige donc chacun à une multitude d'actes insincères : il faut adopter les manières de penser, de sentir, et d'agir du corps, sinon c'est la mort et d'autre part le moi profond s'insurge contre cette assimilation. De là vient que notre régime actuel est tissu de mensonges et de fourberies : nous vivons à l'époque de l'hypocrisie sociale.

Quelle attitude prendre vis-à-vis d'un pareil état de choses ? La sociologie réaliste — depuis Platon et Aristote jusqu'à Espinas, Durkheim, les solidaristes et les organicistes — approuve le sacrifice de l'individu à la société, parce que la société est antérieure et supérieure à l'homme, d'autant que l'homme l'est à l'animal. M. P. ne se résout pas à cette position. Il faut libérer l'individu de toute contrainte sociale, travailler au plein épanouissement de tous les égoïsmes, fortifier la personalité. Mais comment y arriver ? L'auteur ne paraît pas donner de solution à la question qu'il soulève. Les derniers articles sont d'ailleurs assez obscurs et nous ne sommes pas sûr de les avoir compris.

Schopenhauer, Nietzsche, Max Nordau : tels sont les ancêtres de M. Palante.

M. D. F.

S. TALAMO. *Le origini del cristianesimo e il pensiero stoico*, 3ᵉ edizione. In-8°, XXIII-390 pp. — Roma, tipogr. dell' Unione cooperativa editrice.

Mgr Talamo, le distingué Directeur de la *Rivista internazionale de scienze sociali*, reprend dans la troisième édition du présent ouvrage, avec tout le talent d'historien et de philosophe qu'il avait déployé dans son *Aristotelismo della scolastica* (3ª ediz., Siena, 1881) la question des rapports du stoïcisme avec le christianisme.

Il ne s'attache pas à rechercher quelles relations ont pu de fait exister, soit entre les stoïciens anciens et les doctrines religieuses antérieures ou contemporaines, soit entre les stoïciens plus récents tels que Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle et les documents de la nouvelle religion du Christ : il estime, en effet, que, dans l'état présent des études, ce procédé de critique historique ne pourrait

pas conduire à des conclusions certaines, mais à des hypothèses plus ou moins probables ; car, observe-t-il, ceux qui ont fouillé, du point de vue purement historique, les origines du stoïcisme et du christianisme, professent à ce sujet des opinions variées, même opposées » (p. X).

L'auteur aime mieux faire œuvre de critique philosophique ; « étudier en elles-mêmes les doctrines stoïciennes et les doctrines chrétiennes, les confronter, déterminer leurs analogies et leurs différences, expliquer leur accord ou leur opposition logique » (*ibid.*).

Or, pour réussir dans ce travail de comparaison entre deux morales, il ne suffit pas d'examiner quelles sont, de part et d'autre, les vertus recommandées, ou les préceptes formulés — d'autant qu'une de ces morales se rattache à une religion révélée, surnaturelle.

Aussi la première partie est-elle consacrée à étudier plutôt l'appareil extérieur et les fondements des deux systèmes. Ni la vie ni les attestations de Notre Seigneur ou de saint Paul ne permettent de conclure à des influences stoïciennes sur la morale chrétienne. La méthode d'exposition, le public auquel la doctrine s'adresse, la norme respective de certitude, — d'une part la raison seule, d'autre part la raison et la révélation divine, — créent des différences considérables entre les deux morales. Même en ce qui concerne les fondements rationnels de l'ordre moral — l'idée de Dieu, les notions de liberté, de fin suprême de l'homme, de l'immortalité de l'âme et des sanctions supra-terrestres, — les doctrines stoïciennes ne révèlent pas seulement, en plusieurs points, des incertitudes, des variations ou des contradictions, elles trahissent encore une opposition foncière avec les enseignements chrétiens correspondants.

Après cet examen d'ordre général, Mgr Talamo étudie, dans la deuxième partie, les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même et envers le prochain. La caractéristique de l'humilité chrétienne est mise en relief par le portrait du sage chrétien confronté avec le sage stoïcien. Puis l'auteur examine la place assignée de part et d'autre au culte divin, à la providence et à la prière. Au devoir chrétien de se conserver la vie corporelle, il oppose le mépris que le stoïcisme professe pour l'existence par ses doctrines sur le suicide. L'ascèse stoïcienne se réduit à une hygiène, elle n'a rien du caractère pénal, du cachet surnaturel propre à la mortification chrétienne. Même dans leurs enseignements sur les vertus, « sur l'apathie et l'ataraxie », les stoïciens restent beaucoup au-dessous du christianisme. Enfin les trois derniers chapitres ont pour objet la philanthropie stoïcienne et l'amour chrétien du prochain, le mariage et la

famille, la participation aux charges publiques, l'autorité et les pouvoirs publics.

Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle sont le plus souvent rappelés, on le comprend ; néanmoins, tous les représentants du stoïcisme sont invoqués à leur tour. D'ailleurs, par la documentation remarquable dont il appuie son examen des doctrines, Mgr Talamo fournit au lecteur le meilleur instrument de contrôle.

En tant qu'œuvre historique, le volume de Mgr Talamo se recommande donc par une excellente critique interne : au point de vue apologétique il constitue une œuvre de premier ordre dans laquelle abondent les pages éloquentes, les discussions vives et nettes et les raisonnements serrés.

D. Mercier.

L. Habrich, *Leben und Seele*, zwei Vorträge. — Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten, 1904.

Dans cette brochure, M. Habrich a réuni deux conférences faites, devant une assemblée d'instituteurs, « sur l'âme et la vie corporelle ».

Un premier entretien expose l'état de la question, le second est consacré à la discussion scientifique du problème.

La théorie dualiste de Descartes est indéfendable : ses principes conduisent à des conséquences contradictoires. Les tendances les plus opposées de la philosophie moderne, notamment le spiritualisme exagéré et le matérialisme, se sont dégagées avec une logique égale des thèses cartésiennes. Or ce spiritualisme absolu est contredit par les faits scientifiques et le matérialisme des Cabanis et des Vogt est repoussé par les naturalistes eux-mêmes.

Dans ces dernières décades, la biologie cellulaire a révolutionné nos connaissances sur la constitution intime des êtres vivants, et elle a révélé dans ces êtres des activités et des propriétés qui ne correspondent pas dans leur totalité aux caractères que le physicien et le chimiste attribuent à la matière inorganique. Le mouvement vital est immanent et continu, réalisant toujours un équilibre instable, et réglé par une unité de coordination et de subordination, qui fait coopérer chaque élément du vivant au bien-être de l'individu et à la conservation de l'espèce. La théorie aristotélicienne et scolastique de l'âme-forme trouve dans les sciences biologiques une éclatante confirmation. Telles sont, en résumé, les thèses de l'auteur.

M. Habrich est, on le sait, un néo-thomiste éclairé et fervent. Il a beaucoup fait déjà pour propager en Allemagne les idées de l'école de Louvain. Le bel ouvrage de psychologie pédagogique

dont il a doté les instituteurs catholiques allemands prouve, chez lui, une grande érudition philosophique. Il possède d'ailleurs le rare talent d'exposer des questions très abstraites et très spéciales dans un langage à la fois simple et méthodique. Nous souhaitons aux conférences *Leben und Seele* un grand succès de diffusion et d'estime. Elles le méritent à tous égards.

D. M.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Pasquier (Ern.). — La terre tourne-t-elle ? Réponse à M. Auspach (Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, mars 1904). Bruxelles, A. Lefebvre).

Truman (Nathan). — Maine de Biran's Philosophy of Will (Cornell Studies in Philosophy, nº 5). New-York, The Macmillan Company, 1904.

Laminne (chan. Jacques). — Les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau, la terre. Histoire d'une hypothèse. Bruxelles, Hayez, 1904.

Troeltsch (Dr Ernst). — Das Historische in Kants Religionsphilosophie, zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. Berlin, Reuther u. Reichard, 1904.

De Bruyn (Edmond). — Le Folklore du droit immobilier. Bruxelles, Vve Ferd. Larcier, 1904.

Binet (Alfred). — L'Année psychologique, 10e année. Paris, Masson, 1904.

Powell (J. W.). — Twentieth annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1898-1899. Washington, Goverment Printing Office, 1903.

Denifle (P. Heinrich Seuse). — Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts. Fünfte Auflage. Graz, Ulrich Moser, 1904.

Eucken (Rudolf). — Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. Leipzig, Dürr, 1903.

Richter (Raoul). — Der Skeptizismus in der Philosophie. Leipzig, Dürr, 1904.

Couturat (Louis). — La philosophie des mathématiques de Kant (Extrait de la *Revue de Métaphysique et de Morale*). Paris, A. Colin, 1904.

Michelitsch (Dr Ant.). — Elementa apologeticae, t. IV, 5 : Demonstratio catholica sive de Ecclesia Christi et de regula fidei. Graz, « Styria », 1904.

Lauvrière (Emile). — Edgar Poë : sa vie et son œuvre. Étude de psychologie pathologique. Paris, Alcan, 1904.

Quaestiones in Conferentiis ecclesiasticis archidioeceseos Mechliniensis agitatae. Anno MCM. Malines, Dessain, 1904.

Lépicier (R. P. Al. Maria). — L'opera dei sei giorni secondo la Tradizione e la scienza. I. Il mondo opera di Dio. II. I viventi corporei. Roma, Pustet, 1904.

Terrien (R. P. J. B.). — L'Immaculée Conception. Paris, P. Lethielleux, 1904.

Vignon (P.). — Sur le matérialisme scientifique (Extrait de la *Revue de Philosophie* de mars, avril, mai, juin et juillet 1904). La Chapelle-Montligeon (Orne), Imprimerie-Librairie de Montligeon, 1904.

XIII.

Valeur éducative de la discipline scolastique.

La notion qui s'attache à ces mots de *discipline scolastique*, est peu populaire, peu sympathique au public. Depuis le XVIe siècle, elle a été l'objet de critiques passionnées, qui l'ont défigurée dans la plupart des esprits et ont créé contre elle une sorte de préjugé général. Bacon reprochait aux philosophes du moyen âge l'usage immodéré des abstractions, de vaines subtilités, un formalisme vide et stérile. Et ces griefs, qui visent l'abus de la méthode, non son exercice normal, répétés par les auteurs des âges subséquents, sont devenus un lieu commun, sur lequel bien des « plumitifs » exécutent de plus ou moins heureuses variations. On sait qu'au parlement, M. Homais a répondu à toutes les argumentations des orateurs ecclésiastiques, en coupant leurs discours par un « distinguo ».

Ces idées, toutes négatives, sont les seules que bien des hommes conçoivent de la discipline scolastique, comme s'il était rationnel de qualifier un instrument par l'emploi défectueux qu'en font des gens malavisés, une institution par les irrégularités de son fonctionnement.

Aussi est-il expédient de bien assurer la donnée initiale, en fixant nettement la notion du procédé qui nous occupe.

* * *

Disons d'abord qu'il ne s'agit pas de la doctrine propre aux philosophes de l'École, mais seulement de leur méthode. Il y a des esprits peu réfléchis, qui, dans les œuvres médié-

vales distinguent à peine l'une de l'autre, ou du moins qui les solidarisent trop étroitement, et les regardent comme inséparables. Il leur est impossible de concevoir les solutions thomistes, sous un langage moderne. Cependant les deux choses ne sont pas absolument liées : rien n'empêche de penser avec saint Thomas, tout en imitant la manière d'écrire de Malebranche. De même, rien ne s'oppose à ce que telle théorie, de provenance cartésienne, sans aucun lien de parenté avec celles d'Aristote, soit présentée sous un appareil didactique, que les fervents de l'École ne désavoueraient pas. Au point de vue du mode d'exposition, il y a peu de différence à faire entre nos manuels de philosophie thomiste, et d'autres traités classiques, d'inspiration tout opposée, celui de M. Branchereau, par exemple.

La discipline scolastique est donc une méthode ; le mot d'ailleurs le dit.

Quelle méthode ? Serait-elle un de ces procédés spéciaux, scientifiquement définis ou classés par les logiciens, tels que l'analyse, la synthèse, l'induction expérimentale, ou la critique historique ? Nullement. C'est plutôt une *manière particulière, plus rigide et plus stricte, d'appliquer les règles générales de la dialectique*. Certains auteurs l'ont identifiée avec le syllogisme. La conception est trop étroite ; elle donne néanmoins lieu de penser que le syllogisme en représente l'un des principaux éléments.

C'est de ce mode de raisonnement que nous en tirerons la première indication.

En effet, que nous disent les dialecticiens à son sujet ? Qu'il est le type le plus pur du raisonnement, sa forme la plus complète, la plus simple, et la plus régulière :

La plus *complete*, puisqu'il en comprend toutes les parties essentielles, savoir les prémisses, majeure et mineure, et la conclusion ;

La plus *simple*, attendu que ces éléments y figurent sans alliage étranger ;

Enfin, la plus *régulière*, parce que la conclusion est

placée après les prémisses, et que des prémisses elles-mêmes, la majeure, qui pose le principe, est mise au premier rang, avant la mineure, où se trouve le cas spécial qui l'applique.

De ce chef, il épuise toutes les exigences de la logique, qui se ramènent aux suivantes, savoir : que le discours exprime *tous* les éléments du raisonnement ; — les *seuls* éléments, à l'exclusion des données superflues, ayant le plus souvent pour effet d'égarer l'esprit, et de détourner son attention ; — et, comme ces éléments sont rattachés l'un à l'autre par des liens rationnels, dans *l'ordre* voulu par leur nature.

On peut détailler ces règles, les spécialiser, les proposer sous une forme plus immédiatement pratique. Mais on ne voit pas ce que l'esprit le plus inventif pourrait y ajouter d'essentiel.

Le syllogisme, qui les vérifie, est donc l'expression normale du raisonnement, son expression *entière*, *exclusive* et *ordonnée*.

Quand on s'écarte de ce type, on ne peut le faire que de trois manières, corrélatives d'ailleurs aux qualités que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire par des *retranchements*, — par des *additions* superflues au regard des lois de la logique, — et par des *interversions*.

Or, ces considérations ne s'appliquent pas seulement au syllogisme, mais encore aux autres parties d'un ouvrage scientifique. L'induction est une généralisation prudente. Essayons d'induire avec sagesse, en examinant si l'on ne trouverait pas des caractères analogues aux précédents, dans la définition, la division, l'état de la question, la thèse, le corollaire, en un mot, en chacun des membres de l'organisme didactique.

Selon toute apparence, et en prenant d'abord les choses de loin et par les sommets, nous sommes fondés à dire qu'il en est ainsi. En effet la science est faite de pensées humaines, et nos pensées doivent être la représentation d'un aspect de la réalité, faits, lois, causes ou substances... Mais

que peut-on demander à une représentation ? La *fidélité*. On lui demande de rendre le contenu d'un rapport scientifique ou rationnel, sans rien en ôter d'essentiel ; sans rien y insérer d'arbitraire ; et, si l'analyse discerne en ce contenu plusieurs choses, sans altérer les rapports qui en découlent.

La science ne saurait avoir d'autres prétentions.

L'office du logicien n'est pas d'y ajouter. C'est plutôt de répéter les exigences de la science, pour les adopter, les faire siennes, et travailler à les sauvegarder.

Pour en venir aux applications, la logique imposera à qui définit, d'exprimer *tout* le défini, *rien* que le défini, et, autant que possible, dans l'ordre requis par les matériaux de la définition, le genre d'abord, la différence ensuite ; à qui divise, elle prescrira de dresser une liste des membres de la division, *complète*, c'est-à-dire sans l'omission d'un seul membre ; *exclusive*, sans ces fausses multiplications de termes, obtenues par la répétition de la même unité sous des noms différents ; enfin *graduée*, par l'adoption d'une marche régulière, évitant les enjambées, menant des divisions générales à leurs subdivisions immédiates, des genres supérieurs aux genres inférieurs et aux espèces.

Même direction serait donnée à qui pose l'état d'une question, analyse un système, ou formule une thèse. En chaque opération se vérifie donc exactement la triple loi de reproduction *complète*, *exclusive*[1]), et *ordonnée*, qui résume, à notre sens, tous les droits du logicien.

Nous arrivons à la notion de *discipline scolastique*. Elle

1) Nous trouvons même ces caractères dans la langue des métaphysiciens de l'École, composée, comme chacun sait, de ces termes spéciaux, qu'on leur a si souvent reprochés : puissance et acte, prédicament, prédicable, quiddité, hypostase. L'avantage de ces mots, c'est qu'ils remplacent des périphrases, et dispensent d'un long libellé. Ils tiennent lieu d'une définition. Représentant eux aussi tout le défini, rien que le défini, ils en sont l'expression *intégrale* et *exclusive*.

Observons toutefois que, si Aristote a sa langue, bien d'autres philosophes, Kant notamment, ont aussi la leur. Il y a des termes bien spéciaux dans la *Critique de la Raison pure* et dans la *Critique de la Raison pratique* : esthétique transcendantale, analytique et dialectique transcendantale, schématique, antinomie, autonomie, hétéronomie...

La philosophie classique la plus élémentaire nous en offre aussi.

n'est que l'application soutenue de cette même loi, car elle consiste à prendre tels quels les éléments de la conception scientifique, pour les traduire fidèlement, en évitant toute omission, tout mélange de données étrangères, toute transposition. C'est une fidélité plus rigide aux lois de la pensée, nous dirions presque, une mise en œuvre intégrale des préceptes dialectiques.

Si l'homme n'était que raison, et que cette raison fût cultivée, il n'aurait pas d'autre mode d'expression. Mais il est aussi imagination, sentiment, goût, esprit... ; et ces facultés n'ayant pas la même allure que l'entendement, il en résulte la nécessité d'un langage plus riche, plus varié, organe non pas seulement de nos pensées, mais de tous les faits de conscience. C'est le langage ordinaire, celui de l'homme à l'homme, qui dit tout l'intérieur de celui qui parle et trouve un écho dans les diverses facultés de l'auditeur. La parole en effet est comme le miroir de l'âme, où viennent se refléter les phénomènes indéfiniment nuancés de la vie mentale, jugements, émotions, passions, velléités, libres déterminations...

Ce langage est dit *littéraire* lorsqu'il est haussé d'un ton, qu'il est châtié, épuré, ou affiné. La forme littéraire ne devenant, à ce compte, qu'un simple perfectionnement du langage humain, tel que nous l'envisageons ici, comme interprète de la vie psychique tout entière, on sent toute la justesse de cette pensée du P. Longhaye : « L'écrivain, c'est *l'homme qui parle tout entier*, pour atteindre l'homme tout entier. Ce n'est pas une intelligence faisant appel à une intelligence, un cœur faisant appel à un cœur : c'est plus et mieux, c'est l'homme dans toute la plénitude de son activité supérieure, entrant en relation avec l'homme » (1).

Pour donner une idée plus complète de la forme scolastique, nous la mettrons en parallèle avec la forme littéraire.

* * *

1) *Études des PP. Jésuites*, Introduction à une étude sur la littérature, 1871.

Dans la composition d'un discours, à l'intelligence revient la principale part, celle de tracer le plan, en fixant la suite des pensées, en dessinant le tissu logique. Les autres facultés interviennent en qualité d'auxiliaires, et jouent un rôle complémentaire.

Essayons de caractériser ce rôle, au point de vue qui nous occupe.

Nous avons déjà vu que le scolastique s'attache à une reproduction complète, exclusive et ordonnée des éléments de la pensée : et que de cette reproduction résulte une trame rationnelle d'une parfaite régularité.

Or nos facultés littéraires modifient cette trame de diverses façons, que l'on peut ramener aux modes déjà définis : retranchement, addition, interversion.

Le goût, par exemple, procède par élimination : il rejette l'expression des pensées banales, faciles à suppléer, les redites fastidieuses. L'affirmation catégorique et tranchante fait place à l'insinuation persuasive, aux allusions légères et discrètes, qui ménagent au lecteur le plaisir délicat de compléter la pensée.

De même le sentiment anime le discours, et avive le mouvement de la phrase : comme il s'accommode mal des minuties de l'analyse, des lenteurs calculées et de la marche sinueuse du doute méthodique, il supprime ou il abrège. — En revanche, d'autres fois il suggère des données étrangères à la conception scientifique. Trois mots suffisent à la raison pour énoncer le dogme de l'immortalité : l'âme est immortelle. Ce n'est pas assez pour le cœur, qui a besoin de dire ce qu'il sent, ce qu'il désire, combien l'espérance d'une vie sans fin répond aux aspirations de l'être humain, quelles perspectives elle lui ouvre...

L'esprit a ses tours ingénieux ou brillants, ses petits artifices, ses malignités : il pique l'attention, donne du mordant à la pensée...

L'imagination colore l'idée, la revêt de formes tour à tour gracieuses, éclatantes, grandioses...

Il est aisé de comprendre que ces influences à bien des égards sont heureuses : qu'elles mettent dans la parole humaine, partant dans le commerce de la vie, de l'aisance, du moelleux, de l'agrément ; que le plus souvent même elles secondent la raison, et tournent au profit de l'œuvre philosophique, qui leur doit une plus parfaite clarté, du relief, un plus vif intérêt.

Mais il faut reconnaître qu'il n'en est pas toujours ainsi, du moins chez les sujets dont la formation intellectuelle laisse à désirer.

Ce qui l'explique en partie, c'est que l'inspiration littéraire ne va pas constamment dans le même sens que les exigences dialectiques : et que la raison se voit obligée à des concessions de détail. Elle est obligée à sacrifier quelque chose de son attitude un peu raide, à se départir de ces affirmations aux arêtes trop vives, qui offusquent la délicatesse du goût, à supprimer ces termes spéciaux, techniques, parfois un peu barbares, mais significatifs et précis, pour y substituer d'harmonieuses périphrases, qui, en flattant l'oreille, laissent à l'esprit des idées moins nettes. De la sorte, la formule doctrinale, brève, exacte, limpide disparaît au milieu des incidentes qui l'encadrent, sous des métaphores vagues et flottantes, qui voilent plus encore qu'elles n'embellissent. Aussi les contours de la pensée se dessinent moins clairement : et des lecteurs même réfléchis ont de la peine à la bien délimiter.

Telle est, dans ses traits généraux, la différence qui sépare la forme littéraire de la forme scolastique. Pour rendre cette différence plus sensible, suivons la comparaison dans le détail des applications.

La logique assigne deux éléments à la définition, le *genre* et la *différence*. Ils doivent l'un et l'autre figurer dans l'énoncé, chacun à son rang, le genre d'abord, la différence ensuite : par exemple, *le jugement est une opération intellectuelle* (genre prochain), *ayant pour objet l'affirmation d'un rapport de convenance entre deux idées* (diffé-

rence. Dans un écrit qui serait scolastique par la méthode, la loi est constamment suivie, sans variation aucune, ni atténuation.

Bien souvent, il est vrai, ces formules sont insérées telles quelles, dans un écrit littéraire. Mais parfois aussi, elles sont modifiées, et mises en harmonie avec l'ensemble du texte. Le caractère littéraire se traduit par des retranchements, des ellipses : par exemple, *juger c'est affirmer ;* — plus fréquemment par des développements destinés à dissimuler l'aridité du sujet et à y répandre quelque agrément : *l'une des plus nobles prérogatives de la nature humaine, qui nous élève au-dessus des animaux, c'est la perception et l'affirmation des rapports qui existent entre nos idées ;* — ou bien par des interversions, qui rompent l'uniformité du mouvement intellectuel, et préviennent la monotonie qui découlerait d'une marche trop minutieusement réglée : *le jugement est l'affirmation d'un rapport de convenance entre deux concepts, œuvre par excellence de l'entendement.*

Observations de même genre pour la division. Nous savons qu'en cette opération la dialectique requiert : d'abord l'indication des chefs ; dans la voie ouverte par chaque chef, la mention des degrés, divisions et subdivisions ; enfin, en chacune des catégories ainsi formées, l'énumération des membres, à la fois sobre et adéquate, conçue de manière à ce que chaque terme ait une place, et n'en ait qu'une seule. On reconnaîtra sans peine dans ces quelques lignes la triple loi, donnée comme caractère distinctif de la forme scolastique : pas de retranchement ; pas de superfluité ; pas d'interversion.

Le procédé littéraire s'en affranchit aisément ; il a quelque chose de plus libre et de moins compassé. Qui s'en inspire, ne se fera pas scrupule d'omettre l'énoncé des chefs de division : tantôt il ira droit aux espèces, sans craindre d'enjamber tel ou tel genre intermédiaire, ce qui veut dire que sa marche ne sera pas absolument graduée ; tantôt il présentera avec de grands développements cer-

taines unités de la série, pour se borner à faire des autres mention sommaire.

La division est régulièrement suivie de l'état de la question, qui prépare l'énoncé de la thèse et sa démonstration. En chacune de ces opérations, nous serions conduits à faire des constatations de même genre, à différencier par des traits analogues la forme scolastique et la forme littéraire.

Dans un écrit scolastique, la thèse est le plus souvent une proposition spéciale, soigneusement détachée du texte, signalée à l'attention du lecteur par le caractère italique et par la place qu'elle occupe. Tous les termes en sont pesés. C'est que, lorsqu'il s'agit d'une affirmation doctrinale à établir, les moindres nuances ont leur prix : le mot le plus banal, selon qu'il est inséré dans le libellé de la thèse, ou qu'il en est exclu, peut introduire de fort graves différences. Aussi pas de réticence, pas de sous-entendu : aucune parcelle de vérité, si facile à suppléer soit-elle, n'est omise. Et pour peu que l'un des termes soit obscur, qu'il prête à l'équivoque, on joint à l'énoncé de la thèse des commentaires destinés à en fixer le sens, avec la plus parfaite précision. Il est si important de bien dire dès l'abord ce que l'on veut prouver, de montrer clairement le point où l'on se propose de mener le lecteur.

Le genre est tout autre dans un ouvrage offrant un caractère littéraire. La thèse est annoncée d'une façon plus discrète. Souvent, elle ne se détache pas de l'argument qui la fonde : incorporée dans un texte continu, aucune étiquette ne la fait ressortir ; elle passe presque comme une proposition ordinaire. Quand elle est complexe, ses parties sont disséminées dans l'économie de la preuve. L'énoncé en est parfois abrégé ou réduit, exprimé d'une façon elliptique...

Parfois, au contraire, elle est suivie d'un court commentaire qui s'adresse à l'imagination et au cœur, ou bien enchâssée dans une image, une comparaison instructive ou

brillante, qui lui donne du relief, et en grave l'idée dans l'esprit.

Vous avez à formuler la thèse de la spiritualité de l'âme. Quelques mots suffisent : l'âme humaine est spirituelle.

Mais l'affirmation est terne et aride. Si vous désirez la colorer, vous rechercherez des équivalents littéraires :

1. Si dans la partie inférieure de son être, l'homme est matière, en la superieure il est esprit.

2. L'âme humaine est faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, qui est pur esprit.

3. Elle a une vie propre, étrangère à celle des organes.

4. Commerçant avec les réalités suprasensibles, elle en reproduit la nature.

La thèse ne va pas sans une démonstration régulière.

Ce que nous avons dit du syllogisme, mode le plus complet, le plus simple, le mieux ordonné du raisonnement, indique clairement le rôle important qu'il joue dans la forme scolastique, comme aussi d'autre part le peu de place que lui laissent les divers genres littéraires, dans lesquels il perd l'une ou l'autre des trois qualités propres au type. L'enthymème, qui procède par élimination, et sous-entend une des prémisses, facile à suppléer, est, sinon plus rationnel, du moins plus humain, c'est-à-dire plus conforme à l'ensemble des lois de notre activité mentale. Même remarque pour l'épichérème, qui ajoute au lieu de retrancher. Tant il est vrai qu'il est difficile de maintenir les opérations logiques dans leur forme intégrale, dans leur stricte régularité, sans les réduire ou les amplifier ! L'imagination, le sentiment, le goût y répugnent : il leur faut tantôt plus, et tantôt moins ; ici des paraphrases, et là des réticences.

Bien que diverses, ces lois sont également légitimes, émanant d'un même principe qui est notre nature, dont elles traduisent les multiples aspects. Il n'en reste pas moins, — le lot des autres puissances psychiques mis à

part — que la raison est, par définition, la faculté du vrai ; et la logique, la voie qui y conduit. Aussi, pour la démonstration de la vérité, mieux vaut le syllogisme que ses déviations. Il prévient bien des erreurs dont le raisonnement d'allure plus libre ne nous défend pas toujours.

Car l'erreur, paralogisme ou sophisme, s'insinue dans la pensée par trois voies : elle vient des ombres, des lacunes du raisonnement ; — parfois, au contraire, de la surabondance des détails qui noient l'idée principale ; — et quand il n'y a ni lacune ni surabondance, d'une irrégularité, qui trouble la succession logique des idées. Or, comme on l'a déjà fait observer, le syllogisme est la forme la plus complète, la plus simple, la plus régulière du raisonnement, la seule qui n'ait rien de superflu, et à laquelle rien ne manque. Forme la plus complète, il contraint l'esprit à combler les vides de la pensée ; la plus simple, il le contraint à la réduire ; la plus régulière, il l'oblige à ordonner sa marche.

Le sophisme use fréquemment d'un argument plus facile, et d'ailleurs bien naturel à l'homme, l'enthymème : il met en saillie la prémisse la plus facile à accréditer, glissant sur la prémisse suspecte, l'omettant à dessein, parce que, nettement articulée, elle choquerait le lecteur et lui révélerait le vice du raisonnement. Le bienfait du syllogisme sera de produire au grand jour cette prémisse compromettante, qui se dérobe, de la placer sous le regard de l'entendement, dût-elle modifier le jugement et déterminer une conclusion opposée.

Au sophisme d'omission joignons le sophisme par déguisement. Telle affirmation générale, qui, réduite aux termes essentiels, provoquerait un démenti formel, surprend l'adhésion, grâce aux accessoires qui la dissimulent ou l'embellissent ; entremêlée d'observations attrayantes ou piquantes, de développements oratoires, qui donnent le change, amusent le lecteur, et répandent sur elle un charme d'emprunt, elle s'insinue doucement dans l'esprit, et en prend

possession. Dépouillez les idées de maint sophiste des vains ornements qui dissimulent leur pauvreté : le prestige s'évanouit, et l'esprit les réduit à leur juste valeur. Or c'est le syllogisme, qui fait le départ ; il rejette ce décevant alliage, qui disperse et égare l'attention, et présente les prémisses sous une forme simple, brève, transparente, qui permet d'en bien juger.

Dans la marche libre et spontanée du raisonnement, l'ordre des propositions et des termes est souvent interverti : la conclusion précède les prémisses, l'esprit la préjuge, l'admet avant d'en faire la preuve, par une sorte d'anticipation, où le sentiment a quelque part. Il est plus logique de ne conclure qu'après avoir démontré, qu'après avoir posé en majeure l'affirmation générale qui figure le principe, et son application en mineure, afin de bien voir la conséquence qui en découle.

Tel est le syllogisme, raisonnement type, qui n'a rien de trop, où rien ne manque, et où chaque chose est à sa place. L'on voit combien il est avantageux d'en user, surtout quand la matière est délicate et ardue. Cet avantage, du reste, n'est autre que celui de la logique, appliquée sans compromission. Le lecteur sait déjà que cette application, étendue à toutes les parties d'un traité didactique, prend le nom de *discipline scolastique*.

Nul doute que cette discipline, culte de la logique intégrale, ne contribue puissamment au succès des opérations rationnelles.

Mais il y a un autre genre d'utilité, que nous avons à cœur de faire ressortir : l'influence qu'elle peut exercer sur le développement des facultés intellectuelles, autrement dit sa *valeur éducative*.

* * *

Il serait injuste de la méconnaître ; quelques réflexions sommaires [1]) suffiront à nous en convaincre.

1) Voir l'ouvrage de M. Boyer, p. s. s., intitulé : *Défense de l'enseignement des Écoles catholiques*. Paris, 1835.

C'est une indication de simple bon sens qu'une faculté, pour se former, doit suivre ses propres lois, et que la mesure de sa fidélité donne celle de son développement. Or, nous le savons déjà, les lois de la raison coïncident de tout point avec les préceptes logiques, dont la forme scolastique n'est qu'une mise en œuvre plus stricte. La conclusion à en tirer, c'est que, durant les dernières années consacrées à la formation d'un adolescent, on doit l'assujettir *quelque temps* à cette rude discipline, pour en faire un parfait dialecticien.

D'ailleurs, la division du travail, la spécialisation des tâches est la condition essentielle de tout enseignement. Le collégien reçoit bien des leçons successives : français, latin, grec, histoire, mathématiques, déclamation, dessin, musique, escrime, gymnastique... Si l'on s'avisait de rendre ces leçons simultanées, ou du moins de mêler dans le même exercice l'histoire aux mathématiques, l'analyse des chefs-d'œuvre littéraires à la musique, quel profit en reviendrait à l'écolier ? C'est le cas de répéter que l'attention s'affaiblit en se partageant ; *pluribus intentus minor est ad singula sensus*.

Évidemment la valeur logique et la valeur littéraire sont très compatibles. Toutefois, il est juste d'observer que la part d'attention donnée à l'une, se dérobe à l'autre : que préoccupé à la fois des connexions philosophiques et des agréments ou des artifices du style, l'esprit divise ses forces. Au lieu d'être tout entier à la suite des idées, il se laisse en partie distraire et captiver par la recherche du trait, le naturel et l'éclat des images, l'équilibre de la période...

Si l'élève a ses heures d'anglais ou de déclamation, pourquoi, parvenu à un âge plus mûr, n'aurait-il pas aussi ses heures de logique appliquée ?

Le meilleur moyen d'apprendre une langue, dit-on, c'est de la parler. Quand un étudiant s'exerce à parler anglais, sa pensée est tout entière absorbée par les données à com-

biner : les mots du vocabulaire entre lesquels il doit faire un choix, les règles de la grammaire à observer, le génie de la langue, la prononciation... Personne ne songerait à lui demander de joindre à cet effort, déjà bien laborieux, un exercice d'un genre différent, par exemple, celui de la déclamation. Ayant les deux choses à faire en même temps, c'est-à-dire à déclamer les phrases anglaises qu'il a tant de peine à construire, il ferait mal l'une et l'autre, parlerait un mauvais anglais, et aurait des intonations ridicules. Pour sujet de déclamation, on lui assignera plutôt un morceau français, qu'il comprend parfaitement, dont il a déjà peut-être analysé le contenu, qu'il sait par cœur..., afin de lui laisser la libre disposition de tous ses moyens. En fait, lorsqu'un orateur a le choix de la langue dans laquelle il doit prononcer un discours, ne prend-il pas celle qu'il manie avec le plus d'aisance, dont l'usage lui est le plus familier ?

De même, un exercice de logique demande au débutant toutes les énergies dont il dispose ; et c'est en compromettre le succès, que de les porter sur des points divergents. Le cumul des tâches est toujours une faute contre la méthode, surtout lorsque ces tâches sont un peu disparates, qu'elles engagent l'activité mentale en des voies différentes. Nous avons vu que la logique prescrit la reproduction *intégrale*, *exclusive*, *ordonnée* de la matière intelligible ; et que la raison, cédant aux facultés esthétiques, relâche de ses droits, adoucit la rigueur de ses procédés, de manière à satisfaire la partie sensible de notre nature. Or ces concessions légères, ces petites compromissions, souvent renouvelées, même dans la période spécialement consacrée à la formation intellectuelle, tournent peu à peu au détriment des qualités logiques de l'esprit. Ces mille capitulations de détail l'empêchent de se pénétrer profondément des lois de la pensée, de contracter ces habitudes de rectitude parfaite et d'allure inflexible qui caractérisent le vrai dialecticien.

C'est à la mâle discipline de l'École, que se sont formés les grands orateurs chrétiens du XVIIe siècle ; c'est là qu'ils ont puisé cet amour de l'ordre et de la méthode, ce besoin de précision, de clarté, qui distinguent leurs œuvres. Bien plus, si nous en croyons d'éminents critiques, cette bienfaisante influence aurait eu des effets plus généraux encore : elle aurait pénétré notre littérature et notre langue. « Si *tout l'art d'écrire*, selon le mot de La Bruyère, *consiste à bien définir et à bien peindre*, la scolastique nous en a certainement appris une moitié. Faute d'une connaissance assez étendue, mais faute surtout d'une connaissance assez expérimentale de la nature, les définitions de la scolastique n'ont rien de « scientifique », au sens véritable du mot ; mais elles n'en ont pas moins discipliné l'esprit français, en lui imposant ce besoin de clarté, de précision, de justesse, qui ne laissera pas de contribuer pour sa part à la fortune de notre prose. Peut-être encore devons-nous à l'influence de la scolastique, cette habitude, non pas d'approfondir les questions, mais de les retourner sous toutes leurs faces, et ainsi d'en apercevoir des aspects inattendus, et des solutions ingénieuses... Mais, à coup sûr, nous ne pouvons pas ne pas lui être reconnaissants de nous avoir appris à « composer » ; et là, comme on le sait, dans cet équilibre de la composition, dans cette subordination du détail à l'idée d'ensemble, dans cette juste proportion des parties, là sera un des traits éminents et caractéristiques de la littérature française. C'est comme si l'on disait, qu'en même temps qu'il se manifestait comme un esprit de satire et de fronde, l'esprit français se déterminait d'autre part, comme un esprit de logique et de clarté » [1].

Cet extrait contient une réserve importante à laquelle nous souscrivons sans difficulté : il réédite le reproche déjà ancien, et à certains égards fondé, que les scolastiques ne faisaient pas aux données de l'expérience une part assez

1) M. Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, p. 24.

large. Nous ne prétendons pas que l'on doive en cela les imiter. Tant s'en faut. Et rien n'empêche qu'en accordant aux sciences d'observation et aux méthodes expérimentales la place qui leur est due, on reconnaisse les salutaires effets de la discipline scolastique, pour lui assigner, ou plutôt lui rendre, dans l'organisation de l'enseignement, le rôle qui lui appartient.

L'analyse expérimentale, la culture littéraire ont leurs droits, tout aussi légitimes que ceux de la formation logique. Nul ne songe à les contester. La seule chose que nous demandons, nous aimons à le redire, c'est la spécialisation des tâches.

Pour se mettre à même de parler un quart d'heure au barreau, l'avocat a dû recevoir bien des leçons: leçons de grammaire, de rhétorique, de logique, de droit civil, de mœurs sociales et de psychologie appliquée, de débit... Les fruits de ces divers enseignements sont unis dans le même discours: en chaque passage, il use des connaissances puisées à ces multiples sources. Que la phrase soit correcte, il le devra à la grammaire ; châtiée, à la littérature ; bien liée, à la logique ; habile, insinuante, persuasive, au sentiment des convenances oratoires, développées par le tact social... Quoique ces qualités soient fondues ensemble dans une même œuvre indivise, les provenances sont très différentes. Cet orateur a appris la grammaire de 10 à 14 ans ; la rhétorique, à 16 ; la philosophie, à 17 ou 18 ; la jurisprudence, de 20 à 24 ; au sortir du collège, il a puisé dans le milieu social des leçons de choses qui ont pour lui complété et perfectionné la science livresque... En d'autres termes, les phases de sa formation et de son éducation intellectuelle s'échelonnent sur un long parcours ; et cependant, arrivé à l'âge mûr, il utilise presque en chacune de ses plaidoiries, les connaissances acquises à ces dates successives.

La loi de la division du travail doit présider à l'organisation de l'enseignement, comme elle régit les productions

de la nature et de l'industrie. L'habit que je porte, a été fait avec de la laine. Avant que cette laine couvrit mon corps, elle a dû être detachée du corps de la brebis, puis lavée, cardée, filée, tissée, teinte, découpée et cousue. Je bénéficie en ce moment de tous ces travaux, bien qu'ils aient été accomplis en des temps différents. Ainsi la facilité d'élocution dont se prévaut tel membre du barreau, la suite qu'il met dans ses idées, ornent une même parole : mais rien n'empêche qu'il les doive à des enseignements bien distincts.

Or, ce serait une anomalie d'excepter l'éducation logique du bénéfice de cette loi dont la portée est si étendue. Nous devons donc attacher une importance toute spéciale au maniement du syllogisme, à l'exercice de l'argumentation, si efficace pour la formation du jugement. Exceller dans cet art, devenir un habile argumentateur, évidemment ne dispense pas l'étudiant d'acquérir les autres genres d'aptitudes. Mais c'est un avantage qu'il faut se garder de déprécier.

* * *

On nous objectera que cet étudiant, au sortir du pensionnat, et dans les relations sociales, usera rarement de la forme scolastique : qu'il ne parlera plus désormais que le langage ordinaire, plus libre, plus souple, plus varié, qui exprime l'homme tout entier, non pas seulement ses idées, mais aussi ses affections, ses passions, ses libres déterminations. Que la raison traite avec la raison, cela est bon dans l'enceinte d'une classe de philosophie. Mais au dehors, au salon, à l'atelier, au magasin, au barreau, au parlement, en chaire, il n'y a plus que le langage de l'homme à l'homme.

Est-ce bien sûr ? Prenons le genre de discours le plus libre, celui de la conversation. Apparemment, tout n'y est pas jeux de mots, saillies de l'imagination, ou traits d'esprit. Qu'une discussion surgisse inopinément sur une matière quelque peu sérieuse, il arrive souvent que les équi-

voques se multiplient, que les paralogismes se succèdent, rendant l'entente de plus en plus malaisée. Le meilleur moyen de l'établir sera, selon l'expression usitée, de presser les idées, de serrer la discussion. Or le plus souvent, *serrer les idées, presser la discussion* ne signifie pas autre chose que recourir à la forme scolastique. Que l'un des interlocuteurs définisse par le genre et la différence la notion en cause, qu'il la distingue par une division régulière des concepts avec lesquels on pourrait la confondre, qu'il ramène à une proposition catégorique, simple et brève, son affirmation, pour assigner à son adversaire la contradictoire, qu'il mette sa preuve en syllogisme, réduise à la même forme l'objection déjà énoncée, presque toujours ces précautions suffiront pour mettre les esprits d'accord, du moins pour préciser le point sur lequel persiste le litige. Or, qu'ont fait nos aimables causeurs ? A la conversation, à la libre discussion, ils ont substitué une argumentation en règle. Ils ont pris, pour élucider leur malentendu, tout l'appareil scolastique : substitution qui leur a épargné bien des divagations d'esprit, et des efforts en pure perte.

Or cet appareil est de mise ailleurs ; non pas seulement dans les manuels de philosophie ou de théologie, et dans les grands ouvrages dont ils sont la reproduction abrégée, mais *accidentellement*, et à des degrés divers, dans tout écrit où l'auteur sent le besoin de recourir momentanément à une dialectique rigoureuse, de poser plus nettement l'état de la question, de rendre plus saillante une preuve délicate ou obscure, de démêler le vice d'un paralogisme, déguisé sous des expressions équivoques. On sait que le syllogisme a été appelé la pierre de touche du sophisme. Et ce recours imposé par la nécessité, malgré l'âpreté et l'austérité du procédé, est un hommage inconscient rendu à ses avantages.

Mais supposons que l'emploi de la forme scolastique doive être absolument limité à la période scolaire. S'en-

suivrait-il que du moins, en cette même période, des exercices spéciaux destinés à familiariser l'élève avec cette pratique n'aient pas leur raison d'être ? Nous ne le pensons pas. A l'appui de notre dire, nous alléguerons des parités prises dans le régime de l'École.

L'enfant, qui apprend à déclamer, n'aura pas à le faire, devenu adulte, une seule fois en sa vie ; aucun de ses maîtres ne l'ignore. Faut-il en conclure que les leçons de déclamation lui sont inutiles ? Nullement ; car elles lui enseignent à bien couper ses phrases, à en détacher les membres avec intelligence et clarté, à parler avec assurance, d'une manière aisée et naturelle. Ces qualités représentent seulement un aspect de l'art de parler, aspect tout extérieur ; et cependant des leçons spéciales lui sont affectées. Mais le discours n'est pas fait tout entier de coupures, d'intonations, de modulations ou d'accents ; il est fait aussi de cohérence, de liaisons rationnelles, qui, apparemment, le disputent en valeur aux modalités précédentes. Aussi n'est-ce pas trop exiger que de faire une part réelle, dans le programme de l'éducation intellectuelle, à cet intérêt de premier ordre.

D'ailleurs, la réflexion précédente peut être généralisée, car, dans une bonne mesure, elle s'applique aux différentes formes de l'enseignement. Pour commencer par celles qui ont un caractère matériel et tout mécanique, le but des exercices de gymnase n'est pas de préparer des professionnels, nous voulons dire des acrobates ou des baladins, faisant état de divertir le public, sur les places ou dans les rues, par la répétition de savantes cabrioles apprises à l'école. Non ; c'est de développer les muscles, en leur donnant souplesse et vigueur.

De même, la plupart des élèves qui suivent les leçons de dessin, dans les établissements de l'enseignement primaire ou secondaire, n'arriveront pas, leur vie entière, à composer deux ou trois tableaux qui leur fassent quelque honneur, même dans le cercle étroit des amis de la famille.

Et le bénéfice serait mince, si ces leçons n'avaient d'autre fin que de former des peintres : le résultat ne vaudrait pas l'effort. Heureusement, il y a un autre profit, qui est de cultiver les facultés esthétiques, de rectifier et d'affiner le goût, pour mettre le sujet à même d'apprécier les œuvres d'art. Les impressions que laisse le culte du beau, se traduiront par une direction générale imprimée aux images, aux pensées, aux affections, par des habitudes de sélection, qui graduellement ajoutent à la correction de la vie, à la pureté et à la décence du langage, à la dignité de la conduite. Car, instinctivement, le sentiment des convenances esthétiques bannit les vulgarités qui l'offusquent.

Sur le nombre des écoliers qui passent de longues années dans l'étude du latin et du grec, bien peu auront à écrire dans l'une de ces langues, ou bien à la parler. De loin en loin peut-être devront-ils traduire quelques mots ou quelques phrases. Mais ce n'est pas là le plus clair du profit obtenu par ces études classiques : c'est plutôt de pénétrer l'esprit des jeunes gens des qualités propres à ces langues antiques, qui sont la clarté, la mesure, la justesse, le sentiment des proportions, l'équilibre de la pensée. Les meilleurs juges reconnaissent à la littérature latine une valeur éducative. L'enquête, ouverte sous la présidence de M. Ribot, relative à l'organisation de l'enseignement secondaire, contient bien des documents à ce sujet. Déjà, en 1885, M. Brunetière en avait exprimé toute la substance, dans un article magistral de la *Revue des Deux-Mondes*. Pour éclairer notre pensée, nous détacherons quelques lignes de cette étude.

« Si l'éducation se propose d'abord de former des esprits sains, justes et droits, nulle discipline, pas même celle des mathématiques, ne vaut, pour cet usage, l'école des classiques latins. Ils ont leurs défauts, et nous les connaissons, mais ils n'ont pas celui de vouloir briller aux dépens du bon sens ; et peut-être ont-ils l'esprit court, mais en revanche ils l'ont lucide, ferme et modéré. Pour développer une idée, la suivre dans ses conséquences, la décomposer

en ses parties, et, quand il faut la recomposer, n'y rien mêler qui lui soit étranger, ils sont sans rivaux, même parmi les anciens. C'est que la raison domine en eux sur l'imagination, la tient en bride, ne lui permet que de rares et inoffensifs écarts » (1).

Le même auteur ajoute, quelques pages plus loin :

Dans les classiques latins, « rien de local, rien de très particulier, presque rien d'individuel. Dans une langue très générale, ils expriment les sentiments généraux, qui sont ceux de l'humanité même... Les latins, dans les genres les plus différents, Virgile ou Cicéron, Horace ou Tite-Live, Térence ou César, sont immédiatement compris de tout homme qui pense. Ils sont cosmopolites, et de tous les temps comme de tous les lieux. Un philosophe pourrait dire qu'ils observent, qu'ils composent et qu'ils écrivent, en dehors et au-dessus des catégories de l'espace ou de la durée. D'une main facile, d'un trait sûr, ils tracent, pour ainsi parler, les contours psychologiques de cet homme universel, dont l'âme, depuis eux, ira toujours se modifiant, se compliquant, s'enrichissant en mille manières au gré des circonstances, mais ne cessera pourtant pas, dans son fond, d'être elle-même » (2).

Recueillons la conclusion qui se dégage de ces parités. De même que personne ne conteste l'utilité de l'enseignement classique, conçu avec ses différentes branches : latin, grec, beaux-arts..., et ses accessoires : déclamation, gymnastique..., bien que les connaissances spéculatives ou pratiques qu'il laisse ne soient, pour la plus grande partie des élèves, à peu près d'aucun usage immédiat dans le monde ; et que thèmes, versions, versification latine, essais d'intonation, mouvements d'assouplissement... ces exercices variés qui remplissent la journée de l'adolescent, n'aient aucune part dans celle de l'adulte : ainsi, l'on ne doit pas méconnaître les avantages attachés à la discipline scolastique, pour

(1) Brunetière, *Revue des Deux-Mondes*, [illegible]
(2) *Ibid.*

la raison seule qu'elle aura, dans les relations ordinaires, un emploi très limité. L'étudiant, façonné à cette sévère méthode, y contractera des habitudes d'ordre, de précision, de rigueur et de clarté, qui, sa vie durant, penétreront toutes les manifestations de sa pensée.

*
* *

Nous en avons indiqué les effets bienfaisants. Il ne peut qu'y avoir avantage à les mieux faire ressortir.

L'un des principaux sera de rendre le jugement *indépendant des influences perturbatrices*. Lorsque la raison est mal affermie dans ses voies, susceptible d'entrainement, que d'altérations, de légères inexactitudes, de confusions peuvent en résulter ! L'envie de placer une image plus neuve que juste, un mot à relief, une brillante hyperbole, qui empêche le lecteur, alors même qu'il n'en est pas dupe, de circonscrire exactement le contenu de la pensée, ou bien des associations d'idées déjà anciennes, des jugements tout faits imposés par le milieu social ; ces causes, et bien d'autres de ce genre, suffisent à déterminer ces déviations. Petites séductions, souvent renouvelées, qui défigurent la conception, car elles portent l'esprit tantôt à la réduire, tantôt à la grossir indûment. Telle démonstration s'arrête à mi-chemin, et n'est pas menée jusqu'au dernier terme, *usque ad ultimum quia*, parce que l'auteur, sollicité par une idée moins aride, a pris le change.

Ce n'est pas assez pour l'entendement d'échapper à ces attractions funestes, de ne pas se laisser asservir. Il faut encore qu'il domine les facultés sensibles, et en règle l'exercice. A cette condition seulement il en rend l'emploi utile.

Qui désire faire de l'imagination un emploi utile, doit savoir la diriger, prévenir ses écarts, et la captiver dans l'analogie du sujet. Il ne suffit pas que l'imagination soit active ; il la faut aussi docile. Elle doit avoir toute liberté de créer et d'innover, mais avec cette réserve qu'elle se

mouvra dans *le domaine de l'idée proposée*. Car, si elle en sort, elle ne peut qu'égarer, ou produire la confusion. Prenez le serviteur le plus laborieux : s'il n'est pas obéissant, s'il travaille sans tenir compte de la volonté de son maître et, partant, de ses véritables intérêts, il ne l'enrichira guère, et pourra même lui causer de sérieux dommages. On sait combien les philosophes ont invectivé contre la « folle du logis ». A tout prendre, la folle du logis n'est que l'imagination non réglée par le jugement. Pour atteindre le but, rien ne sert de courir, si l'on marche en dehors de la voie : *magni passus, sed extra viam*. Ainsi les divagations n'ont d'autre effet que de mettre le trouble dans les conceptions intellectuelles. C'est la raison qui les prévient ou les réprime ; c'est elle qui tient l'imagination dans les données du problème, pour en favoriser la solution par la variété des représentations *adaptées* qu'elle fait éclore. Mais elle ne peut l'y tenir, qu'autant qu'elle est capable de faire une sélection nette sur l'apport incessant de l'association, capable d'aviver les états faibles de conscience, lorsqu'ils ont rapport à la question, et d'éteindre les états forts, quand ils lui sont étrangers.

Qui est maître de son imagination, le devient bientôt de sa langue et de sa plume. La discipline de la pensée imprime à la parole une direction tacite. C'est ainsi qu'une définition logique, conçue mentalement, ramène à deux ou trois chefs bien accusés, les menus traits d'une analyse descriptive. Tel raisonnement à forme oratoire doit la régularité de son ordonnance au syllogisme intérieur, dont il n'est, à vrai dire, que la prolixe traduction.

Il faut plusieurs conditions pour bien écrire. L'une des plus essentielles est de le faire à bon escient, de peser la valeur des mots. L'étudiant qui s'habitue par la pratique de l'argumentation à faire un travail intense de réflexion sur un petit nombre de phrases, à examiner une proposition pour en découvrir tout le contenu, en prévoir les conséquences, discerner les interprétations multiples

dont elle est susceptible, apprécier les variations de sens, parfois fort graves, provenant de l'addition ou du retranchement d'un mot, en apparence peu important, saura bientôt ce que parler veut dire. Il mesurera la portée des termes, ne les emploiera qu'avec circonspection, veillera scrupuleusement à l'exactitude et à la précision de sa parole. Nos idées s'articulent finement ; il est difficile d'en bien saisir les joints. Il faut les voir au microscope, nous voulons dire les considérer très attentivement, et les manier avec grande précaution, comme un horloger manie un mécanisme délicat. Ainsi en est-il des mots qui les expriment. Sous un terme mal défini peut se loger une grossière erreur. Faute de vigilance, faute d'attention scrupuleuse, bien des écrivains contemporains multiplient ces affirmations confuses, qui se prêtent à plusieurs interprétations, et dont les lecteurs les plus compétents ne peuvent définir exactement le sens. Ils suggèrent l'idée d'un horloger distrait, agençant des pièces qui s'emboitent mal. Ce qui manque à ces auteurs, c'est le respect des nuances de la pensée, de ses délicatesses, dont la subtilité tant reprochée à nos anciens, n'est que l'exagération.

* * *

Tels sont les fruits de l'éducation intellectuelle, à laquelle l'École a donné son nom. En parcourant les réflexions qui précèdent, maint lecteur aura peut-être l'esprit hanté par le souvenir de critiques bien connues, que nous avons du reste rappelées au début de cette petite monographie.

On reproche aux scolastiques de réaliser des abstractions, c'est-à-dire de transformer mentalement en autant de substances, les propriétés distinctes d'un même être.

On leur reproche aussi le *formalisme*, qui consiste, le mot l'indique, à prêter plus d'importance à la forme du raisonnement qu'à sa matière ; à se préoccuper peu de la vérité des propositions prises en elles-mêmes, beaucoup de leur ordonnance. Sur un principe douteux, le formaliste

élèvera une longue file d'arguments, d'une régularité impeccable,et dont néanmoins la conclusion sera sujette à caution, à raison même de la fragilité de la base.

On ne trouve pas trace de ces tendances chez un grand nombre d'intelligences formées à la discipline dont nous décrivons les bienfaits. Elles sont réelles en plusieurs. Mais il faut se garder d'y voir un vice intrinsèque à la méthode elle-même. Elles ne proviennent pas de ce que l'étudiant a été exercé a bien raisonner ; mais seulement de ce que l'on a négligé de lui apprendre, avec l'art du raisonnement, celui de l'observation.

L'esprit d'observation est l'allié nécessaire de l'esprit déductif. En effet, seule, l'observation bien dirigée donne le *sens de la réalité*. C'est qu'elle montre d'abord, et cela d'une manière pratique et familière, par un contact incessant, combien la réalité est *complexe* ; combien il est difficile de lui appliquer la règle cartésienne : faire des dénombrements si complets, et des revues si générales, qu'on soit assuré de ne rien omettre : et d'autre part, combien sont graves les conséquences d'une omission, dans une notion qui doit servir de donnée initiale à des opérations ultérieures.

L'observation nous fait sentir encore combien la réalité est variable, et se *différencie*, dans un même genre, d'espèce à espèce : dans une espèce, d'individu à individu ; et pour la vie d'un individu, de période a période ; combien, par conséquent, il serait téméraire d'induire, sans raison solide, d'une chose à une autre chose, d'un état à un autre état. Au lieu d'inductions fondées sur de vagues analogies, mieux vaut une suite de constatations bien coordonnées.

La diversité n'empêche pas l'unité, surtout l'unité du sujet pensant, dont nous avons la perception directe, et qui s'oppose à ce que nous fassions de nos facultés autant d'entités distinctes, d'abstractions réalisées.

Or, bien des exercices contribuent à developper la puissance d'observation : en premier lieu, l'analyse descriptive

des phénomènes psychiques ; celle des phénomènes physiques ; le discernement des caractères ; l'étude des faits sociaux ; les travaux historiques, critiques, exégétiques...

Ces diverses opérations, visant la *matière* même de la connaissance, *éteignent le formalisme*, ou l'empêchent de germer. Elles rendent l'esprit *positif*, attentif au détail, et valent pour lui une grande leçon de circonspection et de prudence.

Bref, l'art de l'observation et la dialectique se complètent mutuellement. Il y a d'intrépides chercheurs qui accumulent des matériaux scientifiques, et ignorent la manière d'en tirer parti ; la logique leur manque. D'autres, avec des facultés bien trempées, faute de matière d'application, sont exposés à se mouvoir dans le vide.

C'est un danger pour les natures trop spécialisées, de verser dans le sens de leur spécialité ; nous avons généralement les défauts de nos qualités. Les lacunes qui se produisent dans une âme, ont le plus souvent pour conséquence une poussée anormale des énergies les plus vivaces. L'homme est porté à mépriser ce qu'il ignore, à méconnaître ce qu'il connaît mal. Sauf chez les tempéraments les mieux équilibrés, nos facultés ne sont maintenues dans leur orbite que par l'essor des facultés voisines ; et la perfection résulte d'une évolution parallèle des formes supérieures de la vie mentale.

Il ne s'agit donc pas d'établir une opposition entre la discipline scolastique et l'esprit d'observation, en les présentant comme incompatibles. L'être vivant n'a pas à choisir entre l'air qu'il respire, et l'aliment dont il se nourrit. Il n'est pas bon d'éliminer du programme de l'enseignement l'un de ses facteurs essentiels. L'élimination produirait dans la mentalité de l'étudiant, des vides regrettables. On reconnaît à certains défauts de caractère ou d'esprit, l'enfant élevé sans le concours soit du père, soit de la mère, celui qui a reçu une formation exclusivement scientifique, ou exclusivement littéraire, même celui qui a grandi en serre

chaude, dans un milieu familial trop fermé, sans subir le frottement de ses camarades. A plus forte raison, doit-on constater quelque défectuosité dans le jeune homme dont la formation logique a été incomplète.

Notre thèse n'avait donc rien de négatif ou d'exclusif. Nous nous proposions seulement de contribuer, pour une modeste part, à accréditer un de ces facteurs, qui, jadis en honneur dans les écoles, s'y trouve aujourd'hui méconnu, au détriment, semble-t-il, de la forte éducation intellectuelle.

C. Alibert,
prêtre de Saint-Sulpice.

XIV.

UN PREUX DE LA PAROLE AU XIIIe SIÈCLE.

GODEFROID DE FONTAINES. *)

Personnage de marque et de grande culture, que son intelligence fine et souple, sa richesse, sa bibliothèque, son activité, ses relations dans le monde officiel mettent aux premières places de l'Université de Paris, Godefroid de Fontaines est assurément une des figures significatives de la science scolastique à la fin du XIIIe siècle. S'il n'est pas créateur de système, ni en théologie, ni en philosophie, ni en droit canon, il a brillamment su défendre, dans sa chaire et dans ses écrits, une foule de doctrines spéciales qui ont survécu à son magistère. A Paris, où il fut le contemporain, le collègue et très souvent le contradicteur de son compatriote Henri de Gand, Godefroid se trouve être mêlé à toutes les agitations doctrinales et à la vie extérieure de la métropole universitaire.

C'est d'un épisode de ce rôle public du maître liégeois qu'il s'agira dans cette étude, et non pas de ses doctrines. Mais au préalable, quelques brèves indications renseigneront le lecteur sur ce personnage trop peu connu dans les annales de la scolastique. En même temps elles le situeront dans le milieu scolaire où nous nous proposons de l'étudier.

*) Extrait d'un mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique: *Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*. Les questions étudiées ici seront reprises dans un ouvrage plus étendu qui fera suite à l'édition des œuvres de Godefroid de Fontaines. Le tome I de cette édition vient de paraître: *Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines* (texte inédit), par M. De Wulf et A. Pelzer. Louvain, Institut de Philosophie, 1904 (XVI-364 pages double raisin). Ce volume forme le tome II de la collection « Les Philosophes Belges ».

I.

Il est démontré aujourd'hui que ni la France ni l'Angleterre ne furent la patrie de Godefroid de Fontaines. Fils de chevalier, le maître appartient à la famille de Fontaines de Hozémont, dans la principauté de Liége. Les indications de Jacques de Hemricourt, complétées par le manuscrit de Lefort et de récentes recherches de M. Evrard, ont très bien fait connaître ces dignitaires liégeois des XIIe et XIIIe siècles et la parenté du docteur scolastique [1]. Une lettre de Guillaume de Mâcon, évêque d'Amiens, datée de 1287, est le premier document qui met en scène le philosophe belge à Paris : elle montre Godefroid en 1286, dans l'exercice des hautes fonctions de la maîtrise théologique, la « dispute de quolibet », en même temps que Henri de Gand. « Omnes doctores, dit le document, qui hoc anno disputaverunt de quolibet quibus facta est ista questio, videlicet magister Henricus de Gandavo, magister Godefridus de Leodio... etc. » [2]). Godefroid fut *magister regens* pendant treize ans ; il l'était notamment en 1292, quand le pape Nicolas IV lui confia la délicate mission de diriger une enquête contre le chancelier de l'Université. Ce sont les quatorze disputes quodlibétiques de maître Godefroid qui constituent son héritage littéraire ; elles existent en de nombreux manuscrits, qui pendant les siècles suivants furent soumis à une intense circulation.

La physionomie des leçons universitaires à la faculté théologique de Paris diffère assez profondément de celles de nos universités modernes. Il est nécessaire de s'en faire une idée pour l'intelligence des débats dont il sera question. D'abord, la culture de la philosophie dans la faculté des arts était le préambule obligé des études theologiques. Sur

1) J. de Hemricourt, *Miroir des Nobles de Hasbaye*, éd. Salbray, 1673, p. 171. — Evrard, *Documents relatifs à l'Abbaye de Flône* (Anal. pour servir à l'histoire ecclés. de Belg., Louvain, 1892, t. XXIII, p. 450).

2) *Chartul. Univ. Paris*, édit. Denifle et Chatelain, t. II, p. 13.

les actes et les grades théologiques qui, à l'époque de Godefroid, conduisaient à la maîtrise, on possède des renseignements peu précis, mais on peut en juger par l'ordre des exercices académiques tels qu'ils ont été arrêtés, au milieu du XIVe siècle. Les études n'étaient qu'un long apprentissage de l'enseignement, et l'étudiant de Paris peut s'appeler un candidat-professeur. On devenait professeur en professant. En effet, tout étudiant devait se réclamer d'un maître connu (nullus sit scolaris Parisius qui certum magistrum non habeat), et sous la direction de ce maître, dans son école, il devait accomplir l'ensemble des actes scolaires, véritables exercices du professorat. Les actes du *baccalauréat* — le premier grade — demandaient treize années. On devenait successivement *biblicus ordinarius*, *sententiarius* et *bacchalarius formatus*. Au XIVe siècle, « chaque bachelier formé soutenait contre ses collègues quatre argumentations : l'une à une aulique [1]), l'autre à des vespéries, la troisième pendant les vacances dans les salles de la Sorbonne, la quatrième lors de l'Avent *(de quolibet)* » [2]). Alors seulement on avait le droit d'être présenté au chancelier pour la *licence*, et, après un examen de formalité, celui-ci donnait au bachelier, en grande pompe, le second grade académique ou la *licentia* d'enseigner et de prêcher. Celui qui avait satisfait aux conditions de ce long stage avait fait ses preuves : il était admis à exercer officiellement et définitivement les actes posés jusque-là à titre d'apprenti.

Quant à la *maîtrise* ou l'incorporation dans le groupe des maîtres, les actes qu'elle comprenait (vespéries, aulique et resompte) étaient plutôt honorifiques. Suivant la juste remarque de Thurot, « la maîtrise était à la licence ce que les noces sont à la bénédiction nuptiale ».

Les maîtres *actu regentes*, ou ceux qui après leur maîtrise exerçaient le professorat effectif et ne se conten-

1) In aula episcopi.

2) Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, Paris, 1850, pp. 149 et 150.

taient pas d'un titre honorifique (*actu non regentes*), continuaient, comme leurs bacheliers, à faire des leçons publiques et des disputes.

Dans toutes les disputes on traitait les questions sous forme d'objections et de réponses : la leçon devenait vivante, puisque chacun était invité à y apporter ses lumières. Ainsi aussi se déroulaient les *disputes quodlibétiques*, ou les « disputes extraordinaires que les maîtres tenaient une ou deux fois par an, aux approches de Pâques et de Noël. Elles se distinguaient des disputes ordinaires en ce que les sujets en étaient multiples et proposés librement par les auditeurs, maîtres ou étudiants. Le maître, ou le bachelier sous la direction du maître, répondait aux diverses difficultés qui étaient soumises sur chaque matière, et le lendemain, ou un des jours suivants, le maître reprenait les questions et les difficultés de son école ; il groupait les sujets souvent fort disparates dans le meilleur ordre possible, et résolvait définitivement les difficultés. Cet acte scolaire final s'appelait « déterminer » ou « détermination ». Les écrits nombreux qui nous sont restés depuis la seconde moitié du XIIIe siècle sous le nom de *quodlibeta* ne sont pas autre chose que ces déterminations ultimes, résultat des disputes extraordinaires, dites quodlibétiques » [1]).

Tandis que les leçons ordinaires des bacheliers et des maîtres roulaient forcément sur la Bible, les disputes quodlibétiques faisaient des incursions profondes dans tous les domaines du savoir. Les Quodlibets de Henri de Gand, comme ceux de Godefroid agitent, à côté de questions de théologie, des sujets de philosophie pure, de morale théologique, de droit canon ; on y trouve aussi des questions de circonstance roulant sur des controverses brûlantes. Et quand ces thèses de discipline ecclésiastique ou de politique

1 Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, pp. XCIX c. Fribourg, 1899. Les disputes quodlibétiques reçurent une grande extension au XIVe siècle. On les retrouve dans toutes les universités fondées à cette époque. Voir l'étude détaillée du Dr Liessen, *Die quodlibetischen Disputationen an der Universität Köln* (Programm des Kaiser Wilhelm Gymnasiums zu Köln. Köln, 1886, SS. 58-70).

universitaire étaient traitées par des maîtres en renom, comme l'étaient nos deux compatriotes, on comprend que le tout-Paris s'y donnait rendez-vous, et que les échos de leurs « déterminations » arrivaient au palais des évêques de France et à la cour de Rome.

Toutes les célèbres luttes intestines qui marquent la vie universitaire dans le dernier quart du XIII[e] siècle trouvent leur reflet dans les *Quodlibets* de Godefroid de Fontaines. Une seule de ces interventions nous arrêtera, celle relative aux condamnations du thomisme à Paris en 1277. D'autres se sont prononcés sur ces condamnations, un Henri de Gand, un Gilles de Rome, un Hervé de Nédellec. Mais personne ne l'a fait avec la même indépendance de langage, avec cette franchise à l'excès qui est un des traits dominants et des plus curieux de Godefroid de Fontaines. Il apparaît en vrai chevalier de la parole. On en jugera. Rappelons brièvement les faits.

II.

Saint Thomas mort en 1274, les oppositions diverses qu'on fit à sa doctrine éclatèrent sous des formes diverses. On comprend que les innovations principielles du thomisme aient dû, avant de s'imposer, subir les assauts des partisans du passé. C'est le sort réservé à toute doctrine nouvelle. A 40 ans, on change difficilement ses idées ; et il est naturel que les théologiens séculiers en fonction pendant la décade 1270-1280, les franciscains et même les vieux dominicains aient mis autant d'opiniâtreté à combattre le thomisme que les générations nouvelles d'étudiants mettaient d'ardeur à le propager.

Mais ce qui n'est ni naturel ni excusable, c'est qu'un groupe d'intrigants ait exploité ces oppositions légitimes au profit de basses jalousies, et que la subtilité ou la passion ait réussi à faire englober, dans une condamnation unique, plusieurs doctrines de saint Thomas et celles de

son adversaire personnel et du pire ennemi de la scolastique, l'averroïste Siger de Brabant.

En effet, l'année 1277 vit promulguer la célèbre censure de l'évêque Étienne Tempier, qui proscrivit deux cent dix-neuf propositions jugées dangereuses pour les écoles de Paris. Plusieurs thèses thomistes y sont visées au même titre que les doctrines averroïstes ; ce sont les mêmes considérants, le même dispositif, les mêmes pénalités qui frappent le plus grand des scolastiques et le plus célèbre des antiscolastiques du temps.

L'acte de condamnation apprend qu'avant d'agir, Étienne Tempier prit l'avis de théologiens et d'hommes prudents [1]. Henri de Gand était du nombre, ainsi que lui-même nous l'apprend dans son Quodlibet II, question 9. A propos de la 204e proposition : « Angelum esse in loco per suam actionem », il affirme que l'unanimité des maîtres proscrivaient cette thèse. « In hoc concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus » [2]. M. Lajard [3] ajoute à tort que Godefroid fut du nombre des consulteurs. D'abord ses questions quodlibétiques prouvent le contraire ; — car non seulement il partage sur ce point spécial l'avis de Thomas d'Aquin et par conséquent son sentiment eût detonné sur l'unanimité dont parle Henri de Gand, — mais encore il critique en termes fort piquants les thèses relatives à l'angelologie, et il les trouve contradictoires. D'ailleurs, Étienne Tempier, pour collaborer à l'œuvre que l'on sait, eût-il porté son choix sur Godefroid de Fontaines, qui dès son premier Quodlibet affiche son admiration pour Thomas d'Aquin et ne se départit jamais de cette attitude ? — Ajoutons enfin qu'en 1277 Godefroid ne pouvait être docteur en théologie.

Il est démontré qu'en se constituant à la fois magistrat

1) *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 543.
2) Cfr. Ehrle, *Beitrage zu den Biographien berühmter Scholastiker. Heinrich von Gent, etc.*, dans *Arch. f. Litter. u. Kirchengesch. d. Mittelalters*, p. 389.
3) *Godefroid de Fontaines*, dans *Hist. littér. de la France*, t. XXI, p. 551.

instructeur et justicier, Étienne Tempier outrepassa le mandat reçu du pape, afin de mieux servir les intrigues de ses amis. Jean XXI, à qui on avait fait rapport sur les erreurs professées à Paris, chargea l'évêque, par lettre du 18 janvier 1277, de faire une enquête à ce sujet. Au lieu d'ouvrir une enquête, Étienne Tempier s'empressa de porter une condamnation. Il savait trop bien, en effet, qu'une dénonciation du thomisme à Rome n'avait aucune chance d'aboutir là où il voulait la mener.

Ce n'est pas tout : la condamnation du 7 mars 1277 n'est pas un fait isolé, mais fait partie d'un vaste plan de campagne, dont les ramifications s'étendent au delà de Paris, notamment à l'Université d'Oxford. Douze jours à peine après l'acte posé par l'évêque de Paris, son collègue de Cantorbery fit censurer par une assemblée plénière des maîtres d'Oxford, une série de trente thèses dont plusieurs sont la condamnation des théories thomistes de l'unité des formes et de la passivité de la matière [1]).

Il est probable qu'entre Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, et Étienne Tempier, une entente avait réglé l'objet de cette double condamnation ; car nous savons par le successeur de Robert Kilwardby, le franciscain John Peckham, qu'Étienne Tempier manœuvra auprès de la curie romaine, pendant la vacance du Saint-Siège (20 mai-23 novembre 1277), à l'effet d'obtenir une nouvelle condamnation ; et il fallut un ordre de sursis, émané de haut lieu, pour mettre un terme aux allures combatives du prélat. John Peckham renouvela à Oxford l'agitation que Robert Kilwardby y avait suscitée [2]. En octobre 1284 et

1) Sur ces événements et leur signification on peut consulter Mandonnet, *Siger de Brabant, etc.*, et De Wulf, *Le traité des formes de Gilles de Lessines.*

2) Très intéressantes à ce sujet sont les lettres de John Peckham, publiées par Ehrle, *John Peckham über d. Kampf d. Augustinismus u. Aristotelismus in d. 2. Hälfte d. 13. Jahrh.* (dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, SS. 172 u. folg.). Ces lettres sont partiellement reproduites dans le *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, pp. 560 et suiv.

surtout en avril 1286 il taxa d'hérétiques une série de huit articles, se rapportant d'ailleurs aux mêmes théories thomistes visées par Kilwardby.

Les décrets d'Oxford reçurent une large publicité dans la métropole française et y furent discutés aussi vivement que les prohibitions de Paris. C'est contre Robert Kilwardby que le dominicain Gilles de Lessines écrivit le traité *de unitate formae*, daté de juillet 1278, et que nous avons publié. Ce pamphlet est le premier, et peut-être l'unique document doctrinal de cette période de crise aiguë, dont Étienne Tempier entretenait l'âpreté. En effet, avec la disparition du fougueux évêque, mort le 3 novembre 1279, une détente se produit dans les milieux scolaires de Paris ; et l'on peut dire que l'histoire des prohibitions du thomisme entre définitivement dans la phase du libre examen.

D'abord, on n'appliqua pas contre les professeurs, ou contre les étudiants, l'excommunication dont Étienne Tempier avait menacé quiconque aurait enseigné ou écouté une des propositions proscrites, sans faire amende honorable endéans les sept jours [1].

Bien plus, on assista à cet intéressant spectacle que des théologiens, hautement accrédités dans les écoles, discutaient, à la faveur de la liberté des disputes quodlibetiques, la légalité, l'opportunité, la force obligatoire pour l'université et pour la conscience individuelle, des mesures prohibitives prises par un évêque et un archevêque ! On posait des *questiones* au maître qui faisait la soutenance, et lui-même bien souvent s'arrangeait pour faire poser telle question, sur laquelle il désirait faire connaître son avis.

1) *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 543 : « ... per eandem sententiam nostram condempnamus, in omnes, qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizaverint, aut audierint, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi predicto revelaverint... in his scriptis excommunicationis sententiam proferentes... », etc.

III.

Les jugements de Godefroid au sujet des censures de l'évêque Tempier [1]) peuvent se répartir en deux groupes : les uns, d'ordre spécial, visent tel ou tel article que le docteur vénérable rencontre et apprécie au cours de ses discussions, quand ces articles se rapportent au sujet dont il s'occupe. C'est ainsi que la question 16 du Quodlibet VIII fait allusion à la proposition 130 « quod si ratio recta et voluntas recta » [2]), et explique en quel sens la « malitia in voluntate » présuppose l' « error vel nescientia in ratione » [3]).

A côté de ces allusions isolées, dont l'intérêt demeure particulier et secondaire, il est un groupe de trois questions où l'auteur discute *ex professo* l'opportunité et la validité de l'acte posé par Étienne Tempier. L'énoncé seul de ces conférences laisse deviner tout ce qu'elles devaient offrir de piquant pour l'auditoire et le retentissement auquel elles étaient appelées. Il faut croire que les objectants ont voulu exploiter la liberté de pensée et de langage du maître, pour l'entreprendre jusqu'à trois reprises sur ce délicat sujet.

C'est pour la première fois dans la septième dispute quodlibétique que l'on demande au docteur : « Utrum magister in theologia debet dicere contra articulum episcopi, si credat oppositum esse verum ». Il répond par une distinction, pour délimiter le sujet : lorsqu'il s'agit de matières intéressant la foi ou les mœurs, une sentence d'excommunication, manifestement erronée, n'est pas obligatoire. Mais tel n'est pas le cas : les « articles visés n'ont ni portée morale ni dogmatique ». Dès lors, voici le prin-

1) Godefroid « détermina » également au sujet des condamnations de J. Peckham.
2) *Chartul. Univ. Paris.*, t. I, p. 551.
3) Nous avons trouvé des allusions aux articles de Paris : Quodlibet VI, quest. 13 et quest. 16 ; Quodlib. VII, quest. 11 ; Quodlib. VIII, quest. 16 ; Quodlib. IX, quest. 5 ; Quodlib. XIII, quest. 4.

cipe qui les régit : le maître à qui on propose pareille question doit s'abstenir de conclure (determinare) dans un sens ou dans l'autre, car rien ne l'oblige à dire toute la vérité en toute circonstance, et dans l'espèce, une interdiction non retirée a force de loi. Mais aussitôt Godefroid ajoute : « Cependant, si un raisonnement ou si une autorité « montre qu'il faut tenir pour vrai ce qu'un prélat con- « damne comme faux et erroné ; ou même, si sans être « certaine absolument, la thèse condamnée est probable... ; « ou encore si elle est susceptible de fonder des opinions « contraires, il semble que pareille excommunication et « pareille condamnation constituent une erreur, *puisqu'elles « empêchent la recherche et la connaissance de la vérité.* « Assurément, il n'appartiendra pas au premier venu de « s'opposer à cette mesure » : ce serait la ruine de toute autorité, « mais il faudrait insister auprès de ce prélat « pour qu'il révoque la condamnation et l'excommunication. « Car, s'il est vrai que leur maintien n'entraîne pas un mal « pour le salut, il entraîne un mal pour les intelligences, « en entravant la libre recherche de vérités qui constituent « pour elles une perfection considérable. Et puis, quel « scandale auprès des non-croyants, et même des croyants « que l'ignorance et la naïveté de ces prélats qui tiennent « pour erroné et contraire à la foi ce qui n'est inconci- « liable ni avec la foi ni avec les mœurs »[1].

Sans parler de l'allusion finale, peu flatteuse pour Tempier, on voit que le souci philosophique de la recherche du vrai est la raison la plus saillante de la nécessité d'une

1) Quodlib. VII, quest. 18. « Verumtamen si certa ratione vel auctoritate appareat quod sit vera pars quam praelatus condemnat tanquam falsam et erroneam, aut si etiam non sit omnino certa sed probabilem veritatem contineat, ita quod ratione probabilitatis possit tanquam verum probabile sustineri, sive etiam circa illud possint esse opiniones contrariae, videtur talis excommunicatio et condemnatio erronea, quia per illam impeditur inquisitio et notitia veritatis. Veruntamen singularis persona non habet se opponere, ut scilicet in tali casu dicat contrarium et dicat praelato tolerato ab ecclesia non obediendum in hoc... Sed esset instandum apud praelatum quod talem condemnationem et excommunicationem revocaret. Quamvis enim malum contra salutem ex hoc non eveniat, tamen malum contra perfectionem intellectus ex hoc contingit. Nam homines non possunt libere tractare

revision. La même argumentation revient, beaucoup plus accentuée, deux ou trois années plus tard, en deux questions du XII[e] Quodlibet, conçues dans un esprit beaucoup moins indulgent pour l'évèque d'alors, qui continuait de suivre une politique d'inaction et de laisser-faire.

Voici leur énoncé : 1° Question 5 : « Utrum episcopus parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos » ; 2° Question 6 : « Utrum liceat doctori praecipue theologico recusare quaestionem sibi positam cujus veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet aliquos divites et potentes ».

Notons d'abord que la réunion de ces deux sujets démontre, dans la pensée de celui qui les a imposés comme de celui qui les a traités, une connexité évidente.

Se représente-t-on, dans une de nos universités modernes, un professeur en vue discutant ouvertement la conduite des autorités et laissant entendre que les verités qu'on doit leur dire en face pourraient bien leur chatouiller désagréablement les oreilles ? Surtout si le personnage visé est un évèque, le représentant du pape vis-à-vis de l'université ? Quel clerc oserait aujourd'hui prendre cette attitude, et imiter la franchise de verbe dont Godefroid donne l'exemple ? Car le dignitaire discuté par Godefroid est bien Simon de Bucy, évèque de Paris de 1292 à 1304, deuxième successeur d'Étienne Tempier.

La question 5 du XII[e] Quodlibet comprend deux parties dont nous résumerons les idées principales : une partie de droit et de théorie, une partie de fait et d'application pratique.

En théorie, faut-il redresser une décision prise par les autorités, quand cette décision entrave le progrès scien-

veritates quibus eorum intellectus non modicum perficeretur. Item scandalum evenit exinde apud infideles et etiam apud multos fideles, de ignorantia et simplicitate talium praelatorum, in hoc quod illud reputatur erroneum et fidei contrarium quod tamen non repugnat fidei nec bonis moribus. » — *Bibliothèque nationale*, man. latins, n° 15842, fol. 125, VA et VB. C'est d'après ce manuscrit, dont nous n'avons pas ici à discuter la valeur, que nous transcrivons tous les textes empruntés aux Quodlibets V à XIV.

tifique ; devient une source de scandale entre étudiants ; arrête l'essor d'une doctrine de haute utilité? La réponse, dit Godefroid, n'est pas douteuse [1]). Il faudrait lire en entier les raisons que le conférencier fait valoir pour démontrer comment les condamnations de 1277 tombent sous le coup de ces reproches décisifs.

Le progrès scientifique d'abord ! Certes, dit Godefroid, procéder à coup de décrets, en des matières qui n'intéressent ni la foi ni les mœurs, et où la doctrine vraie ne s'impose pas, n'est-ce pas vinculer la pensée, et empêcher que la libre discussion ne fasse la lumière [2] ?

Or, un grand nombre d'articles condamnés (*plures*) soulèvent des problèmes susceptibles de diverses solutions : Godefroid cite parmi ceux-là, les articles relatifs au principe d'individuation et à la hiérarchie des intelligences séparées [3]). D'autres articles s'excluent contradictoirement : telles, les propositions relatives à notre connaissance de Dieu [4], aux rapports de l'ange avec l'espace [5]. Il en est enfin d'une troisième catégorie : sans impliquer de contradiction formelle, ils ne deviennent intelligibles que grâce à une exégèse artificielle qui fait violence à leur sens littéral [6], et Godefroid rappelle les nombreux articles relatifs au rôle de la volonté dans la genèse de l'erreur [7].

1) « Respondeo dicendum, quod illud quod est impeditivum profectus studentium et quod est occasio scandali inter studentes, et quod est in detrimentum utilis doctrinae, est merito corrigendum. Sed ita est in proposito », fol. 276, RB.

2) « Quia cum aliqua materia est sic indeterminata incertitudine veritatis, quod absque periculo fidei et morum licet circa hoc diversimode opinari absque temeraria cujuscumque partis assertione, ponere vinculum vel ligamen, quo homines circa talia ad unam opinionem immobiliter detineantur, est impedire notitiam veritatis », fol. 276, RB.

3) Proposition 96 et suiv.

4) Propositions 211, 215, 216.

5) Proposition 219.

6) « Quantum ad articulos autem de quibus est quaestio, videtur dicendum quod plures sunt, de quibus diversimode opinari licet. Sunt etiam aliqui qui videntur contradictoria implicare, nec potest inveniri modus dicendi in talibus, quo ab intellectu possint capi, et sic impeditur intellectus a notitia veritatis circa illos. Item sunt aliqui qui secundum quod superficies litterae sonat, videntur omnino impossibiles et irrationabiles, propter quod oportet illos exponere expositione quasi violenta et extorta », fol. 276, RB et VA.

7) Propositions 129, 130, etc.

Ce que le maître de Sorbonne écrit sur le scandale que ces articles provoquent, est particulièrement intéressant pour déterminer l'influence réelle de la condamnation d'Étienne Tempier. On y voit une fois de plus que jamais on n'est parvenu, par des décrets, à enrayer un mouvement d'idées. Étienne Tempier avait menacé d'excommunication même les étudiants qui, assistant à quelque leçon où un de ces articles était enseigné, n'auraient pas endéans les sept jours dénoncé le professeur à l'évêque ou au chancelier [1]. Or, remarque Godefroid, des esprits simples ou des hommes peu au courant des choses universitaires (aliqui minus periti et simplices) se forgent ainsi des obligations sans fondement ; ils se faussent la conscience. Il en résulte, en outre, des disputes et des scissions [2]. N'en faut-il pas conclure, entre autres choses, que des hommes comme Godefroid, peu suspects de naïveté, édifiés sur le mobile dont s'inspira Étienne Tempier, ne se sont jamais crus liés par ses décrets, pas plus qu'ils n'ont été intimidés par ses menaces ?

D'ailleurs, en s'exprimant ainsi, Godefroid ne vise pas tous et chacun des articles prohibés, mais ceux-là uniquement qui frappent la doctrine thomiste. « Sunt etiam in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis reverendissimi et excellentissimi doctoris scilicet Fratris Thomae, quae ex praedictis articulis minus juste aliqualiter diffamatur » [3]. Encore une fois, c'est donner le change aux *simpliciores* qui suspectent le thomisme tout entier, et s'abstiennent ainsi de prendre contact avec la plus belle

1) Voir p. 423, n. 1.

2) « Sunt etiam occasio scandali inter studentes tam doctores quam auditores, quia cum frequenter oporteat exponere aliquos de praedictis articulis, non quidem contra veritatem nec contra intentionem, quam habere debuerunt illi qui praedictos articulos ediderunt, sed tamen contra id quod videtur praetendere superficies litterae, aliqui minus periti et simplices reputant sic exponentes excommunicatos, et formant sibi conscientias, quod tales male sentiunt, et tales simplices bonos et graves tanquam notatos de excommunicatione et errore cancellario vel episcopo deferunt, et plura inconvenientia et schismata et ex hoc inter studentes oriuntur », fol. 277, RA.

3) Fol. 277, RA.

synthèse philosophique que l'esprit de ce temps ait produite. L'éloge que l'on trouve ici de la doctrine thomiste est trop significatif pour que nous puissions le passer sous silence : « Malgré le respect que je dois à certains docteurs, et si on excepte la doctrine des saints et de ceux qu'on allègue comme autorité, la doctrine du Frère Thomas l'emporte sur les autres doctrines par son utilité et sa valeur. C'est à l'auteur d'une semblable doctrine que l'on peut appliquer spécialement la parole dite aux apôtres par le Seigneur : Tu es le sel de la terre, et si le sel s'affadit, avec quoi salera-t-on ? Cette doctrine, en effet, sert de correctif à celles de tous les autres docteurs : elle les rend sapides et succulentes. Si elle venait à disparaître, les étudiants trouveraient ailleurs bien peu de goût »[1].

Ce qui suit cette discussion théorique et concerne l'opportunité *pratique* de la revision ou du retrait des condamnations de Tempier est si étrange et si curieux, que le lecteur nous pardonnera de rapporter ce nouveau spécimen de discussion franche et audacieuse. Simon de Bucy n'avait pas encore touché à l'œuvre d'Étienne Tempier, et il n'y toucha pas dans la suite. Cette abstention constitue-t-elle une faute ? avait-on demandé à Godefroid. « Utrum peccet ». Sa réponse est un portrait en due forme de Simon de Bucy et d'Étienne Tempier.

De Simon de Bucy d'abord, le plus haut dignitaire de la métropole française : « c'est un homme fort versé dans le droit canon et le droit civil. Mais sa science théologique n'est pas assez profonde pour qu'il ait pu entreprendre la *correction* des articles condamnés, sans prendre l'avis des

1) Salva reverentia aliquorum doctorum, excepta doctrina Sanctorum, et eorum quorum dicta pro auctoritatibus allegantur, praedicta doctrina [fratris Thomae] inter caeteras videtur utilior et laudabilior reputanda, ut vere Doctori qui hanc doctrinam scripsit, possit dici in singulari etiam illud quod Dominus dixit in plurali Apostolis (Matth. V), videlicet *Vos estis sal terrae*, etc., sub hac forma : *Tu es sal terrae, quod si sal evanuerit, in quo salietur ?* Quia per ea quae in hac doctrina continentur quasi omnium doctorum aliorum doctrinae corriguntur, sapidae redduntur et condiuntur. Et ideo, si ista doctrina de medio auferretur, studentes in doctrinis aliorum saporem modicum invenirent », fol. 277, RA et RB.

maitres compétents en la matière. Or, étant donnée leur divergence de vues sur cette question, l'abstention de l'évêque est excusable. — Mais il eût pu, sans inconvénient, ramener la paix dans les esprits, en *suspendant* la prohibition de son prédécesseur. Et bien que je n'ose le condamner (!) de ne pas l'avoir fait, je vois difficilement comment il est possible de lui pardonner cette négligence » [1]).

Ces appréciations contiennent en même temps un blâme implicite à l'adresse d'Étienne Tempier, quelque peine que se donne Godefroid pour excuser les exagérations auxquelles s'était laissé emporter l'ancien évêque de Paris : « Beaucoup de maitres et candidats à la maitrise, principalement parmi les artistes, discutaient sans mesure les matières visées par ces articles et versaient dans les pires erreurs. Il put sembler opportun, en ces temps, de condamner certaines propositions, susceptibles cependant d'une saine interprétation, à raison du sens erroné auquel elles donnaient ouverture. Ces mesures excessives (extremum contrarium) ne sont-elles pas conseillées par Aristote dans son chapitre relatif au redressement des courbes ? Mais aujourd'hui, les temps sont changés, et l'on peut revenir sur l'œuvre d'Étienne Tempier, sans que cette revision impliquât un blâme » [2]).

C'est net et incisif, surtout à l'adresse de Simon de Bucy.

1) Cum ergo quaeritur, utrum episcopus peccet et cetera. Dicendum quod licet Dominus episcopus Parisiensis sit homo eminentis litteraturae in jure canonico et civili, et etiam sufficientis in theologica facultate, quia tamen in ista non tantum studuit, quin ad correctionem dictorum articulorum indigeret consilio magistrorum, qui in dictis articulis non sunt bene concordes, a correctione illorum potest aliqualiter excusari. Sed cum sententiam sui praedecessoris ad dictos articulos appositam posset sine periculo ad pacem et utilitatem plurimorum faciliter amovere, licet non videam quomodo nihil valeat sufficienter excusari, ipsum tamen in nullo audeo condemnare », fol. 277, RB et VA. Aussitôt après il donne son propre avis : « Sed concedo quod praedicti articuli essent merito *corrigendi*. » L'idéal serait de *corriger* les deux cent dix-neuf articles, c'est-à-dire d'en supprimer une partie, d'en garder d'autres en les modifiant, s'il le fallait. Lajard n'a pas saisi la nuance entre *corrigere* et *amovere* quand il reproche au P. Echard d'avoir négligé cette fin de phrase. Voir Lajard, *op. cit.*, p. 552.

2) « Licet praedicti articuli editi fuerint a viris sapientibus, nihilominus nunc videntur corrigendi, et possunt rationabiliter excusari qui dictos articulos ediderunt, licet factum eorum nunc sit corrigendum, quia pro tempore isto pro quo editi fuerunt, plures et praecipue artistae circa materias illorum articulorum sine freno

Mû par un sentiment chevaleresque, le maître en Sorbonne est plus sévère pour les vivants que pour les morts, pour celui qui néglige de remédier à une situation que pour celui qui l'a créée. Solidement ancré dans la faculté de théologie, entouré de l'estime de tous, soustrait par sa situation de fortune et par sa naissance à toute velléité de flatterie et de bassesse, Godefroid dit ouvertement ce que tant d'autres osaient à peine penser [1].

Bien plus, après cette thèse quodlibetique qui ne put manquer de délier les langues, on posa (ou Godefroid se fit poser) une question nouvelle où le quodlibetiste explique à Simon de Bucy combien il aurait mauvaise grâce de se froisser de son langage : « Utrum liceat doctori praecipue theologico recusare quaestionem sibi positam cujus veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet aliquos divites et potentes. » N'est-ce pas du raffinement ou du pince-sans-rire ?

Écoutez la réponse : « Respondeo dicendum quod docere veritatem non est aliquid quod sit offensivum alicujus per se, quia per veritatis cujusque manifestationem perficitur homo secundum intellectum, et per manifestationem veritatis circa agibilia dirigitur in operatione virtuosa homo » [2]. Il faut certes tenir compte des circonstances, et se rappeler que la vérité, tout en gardant ses droits, n'est pas toujours bonne à dire. Mais : « cum ergo doctor veritatis habens officium publicum docendi veritatem est in usu et executione officii, ex debito justitiae distributivae tenetur veritatem docendo sic distribuere, quod ita doceat veritatem

rationis se ipsos nimium effundebant, et videbantur dicta eorum nimis declinare ad errores. Et ideo pro tempore isto oportuit ad extremum contrarium magis declinare, secundum Philosophi secundo Ethicorum circa rectificationem curvorum », fol. 277, VA.

1) Cependant d'autres contemporains traduisent, mais avec plus de réserves, le sentiment du public scolaire. D'Argentré rapporte de Gilles de Rome ce jugement : « vellemus autem quod maturiori consilio articuli illi ordinati essent », *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 214. Plus tard G. d'Ockam desapprouva vivement l'acte d'Étienne Tempier.

2) Fol. 277, VB.

quae tangit maiores sicut quae tangit minores, adhibitis tamen circa hoc circumstantiis debitis, alioquin esset acceptor personarum quod debet esse a bono doctore alienum » [1]). L'évêque de Paris doit donc savoir gré à Godefroid de sa liberté de langage, car celui-ci pratique à son égard la justice distributive ! Investi de la mission d'enseigner, le maitre en théologie se doit de dire la vérité aux grands comme aux humbles. Et ces phrases contiennent tout un programme de vie : « Et est diligenter cavendum doctoribus ne trepidantes ubi non est timendum fingant sibi justam causam tacendi, quia pauci inveniuntur qui culpari possunt de excessu in veritate dicenda, plurimi vero de taciturnitate » [2]).

Décidément, l'organisation universitaire au XIIIe siècle avait du bon, et la férule ecclésiastique ne sévissait pas aussi terriblement que d'aucuns le disent.

Comment l'évêque de Paris se comporta-t-il vis-à-vis de ce preux de la parole ? Suivit-il ces conseils, dictés par le souci du progrès scientifique, légitimés par Aristote et la philosophie ? Nous ne savons rien de ses relations personnelles avec Godefroid, mais il se retrancha, jusqu'à la fin de sa carrière épiscopale, dans la prudente abstention dont son prédécesseur immédiat lui avait donné l'exemple. On continua de discuter et de professer les solutions thomistes, visées par le décret, et l'autorité ferma les yeux. Le droit fut aboli par le fait [3]). Et le thomisme s'étalait au grand jour dans les écoles, quand en 1325 (13 février), un an après la canonisation de saint Thomas, l'évêque Étienne de Borrète retira les censures d'Étienne Tempier, « quantum tangunt vel tangere asseruntur doctrinam beati Thomae » [4]).

M. De Wulf.

1) Fol. 278, RB.
2) Fol. 278, RB.
3) Gerson rapporte encore au commencement du XIVe siècle (secundo sermone, de praecepto : non occides, parte III) : « Jurant baccalaurei, prius quam legant sententias, in manu cancellarii Paris., quod si quid audierint in favorem articulorum Parisius condemnatorum, revelabunt, etc... » D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, t. I, p. 222.
4) *Chartul. Univ. Paris.*, t. II, pp. 280-281.

XV.

L'ESTIMATIVE.

Il est dans la philosophie scolastique une donnée obscure que nous voyons rarement étudiée de près. Nous voulons parler de l'*estimative*. La plupart des manuels se contentent de nommer l'estimative avec un ou deux exemples traditionnels. Il y a environ deux ans, dans une séance publique de l'Institut catholique de Paris, nous avons entendu une dissertation sur ce sujet. Elle nous a paru insuffisante, ne faisant guère autre chose que de rappeler, sans les approfondir, les textes du Docteur angélique.

Cependant l'étude de l'estimative, s'il existe une telle fonction, doit avoir une grande importance. Elle est la faculté supérieure attribuée aux animaux, le complément nécessaire de la vie sensible. Dans l'homme elle devient la *cogitative* qui est le principe de nos jugements particuliers. Étudier l'estimative, c'est par conséquent étudier la manière dont se forme la notion de l'individu, notion ébauchée dans l'animal et qui arrive à sa plénitude dans l'intelligence humaine.

Nous croyons donc utile de remonter à l'origine de cette notion, de rechercher si elle représente une faculté ou plusieurs facultés différentes et de préciser autant que possible son rôle dans la vie animale.

I.

D'où vient la notion de l'estimative? Ce terme ne se rencontre ni dans Aristote, ni dans saint Augustin, les

deux maitres de la philosophie scolastique. Nous ne le trouvons point davantage dans les écrits des docteurs antérieurs au XIIIe siècle. Par quelle voie s'est-il introduit dans l'école traditionnelle ?

Nous rencontrons dans le περὶ ψυχῆς d'Aristote (l. 3, ch. 3) une faculté qui s'appelle ὑπόληψις et que les traducteurs du moyen âge dénomment parfois *existimatio*. Il n'y a là toutefois qu'une correspondance nominale. Aristote distingue, en effet, dans l'ὑπόληψις plusieurs degrés : la science ἐπιστήμη, l'opinion δόξα, la prudence φρόνησις. Les deux premières facultes sont déclarées par lui essentiellement humaines ; la troisième seule est attribuée à un petit nombre de vivants, μέτεστι ὀλίγοις τῶν ζώων *(ibid.)*. C'est donc là seulement que l'on pourrait découvrir un germe de la notion d'estimative. Saint Thomas fait observer en effet que la prudence φρόνησις appartient aussi à quelque degré aux animaux supérieurs. Mais chez lui l'estimative comprend encore beaucoup d'autres choses. De plus, Aristote parait faire de la φρόνησις une faculté intellectuelle. Il la met dans la partie de l'âme que l'on considère comme séparable du corps : περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει θ' ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μόνον λόγῳ (l. 3, ch. 4). Ce n'est pas assurément la place de l'estimative.

L'indication d'Aristote est donc bien vague, mais chez ses commentateurs elle se précise.

Alexandre d'Aphrodise, au IIe siècle de notre ère, nous parle d'un νοῦς ὑλικός, *intellect matériel* qui ne serait autre chose que l'aptitude, due à une heureuse complexion du corps, à recevoir les formes intelligibles, qui par conséquent ne serait point séparable du corps. Albert le Grand a combattu cette théorie. Ce n'en est pas moins un premier indice d'une faculté intermédiaire entre les sens et l'intelligence pure.

Galien, qui vivait sous Marc-Aurèle, complète la pensée d'Alexandre. Ce médecin philosophe donne une place dans le cerveau à cet intellect inférieur, autrement dit, au juge-

ment sur les choses sensibles. Il loge l'imagination dans les lobes frontaux, le jugement au sommet de la tête, la mémoire dans les lobes occipitaux. La preuve qu'il met en avant est l'existence d'un certain genre de folie, sans trouble des sens, de l'imagination ou de la mémoire. Cette localisation, un peu modifiée, est devenue traditionnelle jusqu'aux temps modernes.

Plus tard, sous les premiers empereurs chrétiens, Thémistius définissait le νοῦς παθητικός comme une faculté sensible. Il suivait en cela les vues d'Alexandre et de Galien. Il est probable d'ailleurs que Thémistius ne mettait pas une grande différence entre l'âme intellective et l'âme sensible. Nous lisons dans ses commentaires que la mémoire n'est ni la sensation, ni l'imagination, ni *quelque autre espèce de pensée* : Ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις, οὔτε φαντασία, οὔτε τις ἑτέρα νόησις *de (memoria)*.

On voit dans Thémistius l'origine de cette expression *intellectus passivus* dont les scolastiques se sont servis quelquefois pour désigner la cogitative.

Jusqu'à cette époque les penseurs chrétiens s'étaient peu occupés d'Aristote. Le docteur Kaufmann cite, il est vrai, saint Anatole, évêque de Laodicée en 270, qui aurait fondé une école péripatéticienne à Alexandrie. Mais cette école n'a guère laissé de trace. Les pères de l'Église préféraient Platon dont la doctrine est plus en harmonie avec les enseignements évangéliques. Nemesius, évêque d'Emèse au v[e] siècle, fut le premier à essayer une sorte de syncrétisme entre Platon et Aristote. Pour la question qui nous occupe, il reproduisit les solutions péripatéticiennes. Il admit les localisations de Galien : l'imagination φανταστικόν dans le cerveau antérieur, la connaissance διανοία dans le cerveau moyen, la mémoire μνήμη καὶ ἀνάμνησις dans le cerveau postérieur. Toutefois, et en ceci il était plutôt platonicien, il plaçait au-dessus de la connaissance sensible une connaissance supérieure, la pensée par excellence, ἡ κυρίως νόησις. Il ne faudrait pas identifier cette division de l'intelligence

avec celle d'Aristote entre intellect possible et intellect agent. L'évêque d'Émèse paraît plutôt partisan des idées innées (περὶ φύσεως ἀνθρώπου, c. XII).

Après Nemesius le péripatétisme pénétra de plus en plus dans la pensée des philosophes chrétiens de l'Orient. Il se forma comme une première scolastique dont le représentant le plus illustre fut saint Jean Damascène.

La Grèce païenne, suivant la remarque d'Horace, conquise par les armées romaines, avait à son tour conquis le génie romain par ses arts et ses sciences. La Grèce chrétienne fit de même vis-à-vis des Arabes. La brillante civilisation du khalifat de Bagdad fut due en grande partie à l'influence des Grecs. Le labeur intellectuel, si dédaigné par les premiers disciples de Mahomet, acquit chez les générations suivantes une grande intensité. La philosophie en particulier se développa dans le cours du IXe et du Xe siècles avec une fécondité extraordinaire. Les premiers philosophes arabes prirent naturellement la science au point où ils la trouvaient chez les Grecs ; c'était alors un péripatétisme mêlé de quelques traces de platonisme. Ils y ajoutèrent cette tendance au mysticisme et à la subtilité qui est comme la marque propre du génie oriental.

M. le baron Carra de Vaux, dans son excellent ouvrage sur Avicenne, a mis à la portée du public lettré, l'histoire de cette philosophie si puissante et si peu connue. Nous y avons trouvé des indications très importantes sur le développement de la notion d'estimative.

C'est d'abord Alkindi qui fait au IXe siècle une étude spéciale de la connaissance. Il existe de lui un traité sur l'intelligence et un autre sur les rêves. Alkindi distingue quatre espèces d'intellect : l'intellect agent, l'intellect possible, l'intellect agissant, l'intellect démontrant. Il fait deux parts dans l'imagination, l'imagination simple ou *phantasia* et la vertu formative ou imagination créatrice. Pour la première fois, nous trouvons chez lui des expressions équivalentes à *cogitatio* et *aestimatio*. *Aestimatio* ou

putatio désigne pour Alkindi une faculté d'appréciation qui tantôt est justifiée, tantôt tombe à faux.

Alfarabi au xe siècle développe la théorie de l'intellect agent. D'après cet auteur, l'intellect agent éclaire et rend intelligibles les formes sensibles, mais il possède en lui-même des formes purement intelligibles.

C'est surtout dans les œuvres d'Avicenne, Ibn Sina, que nous trouvons une théorie complète des facultés cognitives.

Ce puissant penseur qui écrivait vers la fin du xe siècle, étudia avec un soin très particulier les facultés sensibles. Il reconnaissait quatre facultés sensibles internes :

Premièrement, l'imagination, *el khaiâl*, qu'il appelait encore *el mosawwirah*, ou formative. C'est la faculté qui conserve les formes sensibles. Elle a pour organe la partie antérieure du cerveau.

Secondement, la cogitative, *el mofakkirah*, ou collective, *el mokallidah* : son rôle est de grouper et associer les données et de produire les généralisations élémentaires. Elle se place dans la partie antérieure de la région moyenne du cerveau.

Troisièmement, la faculté appelée par Avicenne *el wahm*, mot que M. de Vaux traduit par *opinion*. Cette faculté réside dans la partie postérieure de la région moyenne du cerveau. Elle forme les jugements primitifs ; elle cause les instincts et les impulsions irraisonnées. C'est la faculté la plus élevée de l'animal. Quelques auteurs l'ont rapprochée de la δόξα d'Aristote, à tort, selon nous, car Aristote déclare que la δόξα ne peut se trouver dans aucun animal. Nous la rapprocherions plutôt de la φρόνησις d'Aristote ou de la putative d'Alkindi.

Quatrièmement enfin, la mémoire, *el hâfizah* ou *ez zâkirah*, qui conserve les jugements de l'opinion et loge dans la partie postérieure du cerveau.

Quant aux facultés intellectuelles, Avicenne les a encore plus mutipliées. Il nous indique l'intellect en puissance ou

matériel, premier principe d'intellection, l'intellect possible possédant les vérités nécessaires, l'intellect en acte doué des formes intelligibles, l'intellect acquis qui opère la connaissance, l'esprit qui donne l'intuition immédiate des vérités supérieures, l'intellect agent, extérieur à l'âme, qui lui communique les formes intelligibles par lesquelles elle comprend. En tout, six facultés contre les deux proposées par Aristote.

Les scolastiques en épurant et simplifiant cette théorie de la connaissance, en ont retenu principalement ce qui touche aux facultés sensibles internes. C'est dans Avicenne que nous trouvons pour la première fois explicitement développées les notions de cogitative et d'estimative. C'est aussi Avicenne que cite saint Thomas à propos de la classification des facultés sensibles.

Il est à remarquer que la faculté dite cogitative est celle qui a été déterminée la première, comme déviation du νοῦς παθητικός du philosophe de Stagire. Nous disons *déviation*, parce qu'à lire sans préjugé le texte d'Aristote, il paraît bien difficile de considérer cette expression νοῦς παθητικός jetée à la fin d'un chapitre, comme designant autre chose que cet intellect possible capable de tout devenir qu'il vient d'opposer à l'intellect agent. Nous croyons peu probable, malgré d'imposantes autorités, qu'Aristote ait voulu désigner par ces simples mots une autre faculté dont il n'avait expliqué nulle part ni le rôle ni le but.

Quant à l'estimative, elle n'a été nettement distinguée que par les Arabes, qui semblent s'être plus préoccupés de la psychologie animale que les commentateurs grecs.

II.

Nous venons de voir l'origine de la notion d'estimative ; suivons maintenant sa fortune chez les philosophes occidentaux.

Les travaux d'Avicenne furent connus en Europe vers le

milieu du XIIe siècle par la traduction de Gérard de Crémone. Quelques années plus tard, Gonzalez, *Gundissalinus*, archidiacre de Tolède, citait l'estimative dans un ouvrage assez considérable, *de divisione philosophiae*, des parties de la philosophie. Gonzalez n'était pas un homme de génie, mais un habile vulgarisateur, toujours à l'affût des idées nouvelles pour les répandre dans le public. Il se servit de la traduction de Gérard de Crémone dont on retrouve chez lui des fragments entiers. Son traité est une compilation de renseignements pris de toutes mains, mais particulièrement dans les œuvres d'Avicenne, d'Alfarabi et d'Algazel. Gonzalez définissait l'estimative « une faculté d'appréciation indiquant à l'animal ce qui est bon ou mauvais pour lui ».

Bien supérieur est Guillaume d'Auvergne qui ouvre le XIIIe siècle.

Guillaume d'Auvergne fut maître ès arts à l'École de Saint-Victor. Il enseignait vers 1213. Il devint évêque de Paris en 1228 et mourut en 1249.

Comme Nemesius, il était surtout platonicien. Il connaissait toutefois le περὶ ψυχῆς d'Aristote par une traduction faite sur l'arabe. Il connaissait les grands travaux de Maïmonides, d'Avicenbrol, d'Averroës et d'Avicenne, et il leur fit plusieurs emprunts. C'est ainsi qu'il donna place dans son enseignement à la classification des sens intérieurs par Avicenne. Il distinguait le sens commun, l'imagination, l'estimative, la ratiocinative et la memorative ; ce sont bien, en y ajoutant le sens commun, les quatre facultés comptées par le philosophe arabe. Il leur donnait aussi les localisations indiquées par Avicenne. Quant à l'intelligence, il distinguait avec celui-ci l'intellect matériel contenant les formes en puissance, l'intellect acquis ou en acte, l'intellect agent plein de formes intelligibles. Il n'admettait pas toutefois que cette dernière faculté fût extérieure à l'âme. Enfin, comme Avicenne, il attribuait à l'âme deux regards,

l'un vers les choses sensibles, l'autre vers les vérités éternelles.

Il connaissait la théorie d'après laquelle l'intellect agent doit tirer l'idée de l'image, mais il la repoussait. Il considérait l'image comme un simple excitant sous l'influence duquel l'intellect agent réalise des formes en puissance dans l'intellect matériel.

C'est à Albert le Grand surtout que l'on doit l'admission définitive dans la philosophie scolastique de la théorie de l'*estimative*. Albert consacre aux facultes internes plusieurs chapitres de son traité sur l'âme. Il ne fait pas mystère des sources où il a puisé et cite fréquemment les Arabes.

Il sépare, comme Avicenne et Algazel, l'imagination du sens commun, mais il n'accepte pas la distinction de l'imagination et de la vertu formative, telle que nous l'avons rencontrée chez Alkindi. Il donne d'ailleurs les localisations proposées par les Arabes, après Galien. Il n'admet dans la partie moyenne du cerveau qu'une faculté, l'*estimative*, celle-ci devenant dans l'homme la cogitative,nom impropre, ajoute-t-il, car *cogitare*, penser, est l'acte essentiel de la raison.

Il définit soigneusement l'estimative, qu'il appelle aussi *phantasia*. Cette faculté dégage les intentions suggérées par les formes sensibles. Elle est placée, suivant Albert le Grand, entre l'imagination et la mémoire et unit ou sépare les données de l'une et de l'autre. N'est-ce pas, sous un autre nom, l'association des idées des psychologues modernes? Nous reviendrons plus loin sur ce point de vue.

Enfin, il marque avec une grande précision la limite de l'estimative et de l'imagination. L'estimative est à l'imagination ce que l'intellect pratique est à l'intelligence spéculative. L'imagination garde les données des sens, l'estimative y découvre des buts pratiques que les sens n'indiquent pas. Ce n'est pas à proprement parler une puissance cognitive, mais une force motrice. Aussi, ajoute le grand docteur, plusieurs philosophes l'ont identifiée à l'opinion, mais

cette identification n'est pas exacte. L'opinion est spirituelle, l'opinion n'envisage que les idées générales : l'estimative, au contraire, ne s'occupe que des individus.

L'estimative a une force de décision. Ce n'est pas qu'elle fasse un choix à proprement parler, choisir n'appartient qu'à la raison : mais elle fait quelque chose d'analogue en portant vers un acte ou vers un autre.

Albert le Grand a donc approfondi d'une manière toute spéciale cette notion de l'estimative. On peut remarquer qu'il en parle comme d'une donnée qui n'est pas encore familière aux docteurs. Il accuse plusieurs confusions qu'il cherche à démêler. Il juge qu'Aristote a souvent traité de plusieurs facultés, comme si elles étaient une même chose[1]. Nous ne tenons pas à innocenter complètement Aristote. Nous croyons cependant devoir faire observer que plusieurs de ces confusions peuvent être mises au compte des traducteurs du moyen âge qui n'emploient pas toujours le même terme latin pour le même terme de l'original. Albert eût peut-être été moins sévère pour le philosophe de Stagire, s'il avait pu lire ses livres dans le texte grec.

L'attitude de saint Thomas est très différente de celle de son maître. Moins psychologue, mais plus métaphysicien, il ne s'attarde pas à une étude minutieuse de l'estimative. Il y fait seulement appel à l'occasion comme à une donnée parfaitement connue. Dans les endroits où il en parle plus spécialement, il lui attribue deux fonctions très différentes. Dans le *de anima* (l. 2, lect. 13), il la présente surtout comme le moyen donné à l'animal pour distinguer les individus : « *in animali irrationali fit apprehensio intentionis individualis per aestimativam naturalem* ». Dans la *Somme théologique* au contraire, elle est définie comme la faculté qui dirige l'animal vers les buts pratiques nécessaires à sa conservation : « *necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat non solum quia sunt convenientia vel non con-*

(1) *De anima.* l. 2, tract. 1, ch. 7 ; liv. 3, tract. 2, ch. 1, 2 et 3.

venientia ad sentiendum, sed etiam propter alias commoditates vel utilitates [1]). Ces deux fonctions sont évidemment distinctes. Mais il n'y a pas lieu de s'étonner que la théorie de l'estimative soit assez complexe, puisque nous venons de voir que cette notion a une double origine.

Et ce n'est pas tout. Il ne suffit pas que l'animal connaisse le monde matériel et s'y donne des buts. Ces buts ne sont pas toujours immédiatement réalisables ; il faut trouver les moyens d'y atteindre. L'homme y arrive par le raisonnement ; il faut donc qu'il y ait dans l'animal quelque chose qui ressemble au raisonnement. Les docteurs ne paraissent pas s'être préoccupés particulièrement de cet ordre de faits. Si quelque cas de ce genre se présentait à eux, ils le mettaient sans distinguer au compte de l'estimative. Mais la science moderne a beaucoup développé la psychologie animale. Elle a observé avec un soin méticuleux les actes de ces êtres qui nous sont inférieurs et qui cependant nous touchent par tant de côtés. Par suite, s'est posé un nouveau problème qui se rattache étroitement au sujet de notre étude : l'animal raisonne-t-il et comment raisonne-t-il ? Une théorie de l'estimative ne saurait être complète aujourd'hui sans répondre à cette question.

Nous voici donc en présence de trois interrogations, si nous voulons nous rendre un compte exact de la faculté supérieure animale : Comment et dans quelle mesure l'animal connait-il les autres êtres ? Comment est-il capable d'un certain raisonnement ? Comment les fins lui sont-elles suggérées? Ces trois questions feront l'objet des trois paragraphes suivants et leur solution donnera, nous l'espérons, une idée assez complète des fonctions de l'estimative.

III.

Jusqu'à quel point l'animal connait-il les autres êtres ? Saint Thomas a très nettement répondu : l'animal ne con-

1) *Summ. theol.*, p. 1a, q. 78, a. 4.

nait pas les autres êtres comme des individus existant sous une nature commune, *non apprehendit individuum secundum quod est sub natura communi* [1]). Essayons d'apprecier toute la valeur de cette assertion.

Qu'un objet se présente à moi, il m'apparaît immédiatement comme un être ayant une certaine nature. Mes yeux ne voient que des couleurs, mes mains ne sentent que des résistances; cependant, ce que j'ai conscience de voir, ce ne sont pas seulement des couleurs ou des résistances, mais un certain être coloré et résistant. Tous les phénomènes que mes sens perçoivent se groupent autour de cette donnée unique. Si l'on en demande la raison, les docteurs répondent que l'homme, outre les sens, a cette faculté spéciale qu'ils appellent la cogitative, laquelle recueille et réunit en un faisceau tous les caractères individuels, *collativa intentionum singularium* [2]), et les soumet à la lumière de l'intelligence, *per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem* [3]). Sous cette influence ils acquièrent leur valeur définitive.

L'animal ne peut atteindre au même resultat. Ses opérations sensitives n'ont point l'appui de l'intelligence. Mais, à cela près, l'estimative est au fond la même faculté que la cogitative [4]). L'estimative doit donc aussi grouper les données sensibles. Elle découpe des parts dans le continu de l'univers matériel, suivant l'expression d'un penseur contemporain. Elle forme ainsi des ensembles individuels.

D'après quelle règle s'opère ce découpage? Il est indispensable, quand des objets sont groupés, qu'il y ait un point central autour duquel ils soient réunis. L'homme perçoit la notion de substance autour de laquelle il rattache les indications des sens. L'animal n'est point capable de cette notion, mais il a des besoins; il groupe les donnees qui se rattachent à un besoin concret et precis.

1) *De anima*, l. 2, lect. 3.
2) *Ibid.*
3) *Summ. theol.*, p. 1a, q. 78, art. 4, ad 5.
4) *Ibid.*

Ainsi, tandis que l'homme voit dans l'herbe des champs des êtres organisés dont il étudie la nature, l'animal y voit simplement l'objet qui satisfait son appétit. La brebis ne voit pas dans son agneau un être de même nature qu'elle, elle voit ce qui la soulage de son lait. On pourra trouver cette assertion excessive ; nous ne faisons cependant que reproduire mot pour mot la déclaration de saint Thomas : « *Ovis cognoscit hunc agnum non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis* »[1]. La connaissance des individus, autrement dit, les groupements formés par l'estimative sont exclusivement déterminés par les besoins de l'animal, par ce qu'il craint ou ce qu'il désire.

On voit combien profondément le Docteur angélique a séparé la connaissance animale de la connaissance humaine. L'animal peut à l'aide des sens se mettre en rapport avec ce dont il a besoin, mais il ignore profondément cette notion si familière à l'homme : ceci, cela, *hic*, *hoc*. Quelques-uns disent que le langage s'est formé peu à peu en montrant les objets, *hunc agnum*, *hanc arborem*, etc. Je ne sais si cette origine suffit à tout expliquer, car le langage exprime aussi des choses qui ne se montrent pas. Toutefois, rien que de montrer suppose que les choses nous apparaissent comme des individus naturels existant en face de nous et aussi des autres. C'est déjà la cogitative éclairée par l'intelligence : « *cogitativa... in quantum unitur intellectivae in eodem subjecto... cognoscit hunc hominem prout est hic homo et hoc lignum prout est hoc lignum* »[2]. L'animal qui n'a que l'estimative passe à côté de cette notion, comme le sourd passe à côté d'une voix qui l'appelle.

Aussi, tandis que l'homme a cet instinct sublime de la curiosité — je dis *sublime* parce qu'il est la source des sciences les plus hautes, — tandis que, dès son enfance, il veut tout voir et tout connaître, uniquement pour connaître, pour savoir de chaque chose si elle est et ce qu'elle est,

1) *De anima*, l. 2, lect. 13.
2) *Ibid.*

l'animal n'a point de pareils soucis, son utilité est son seul guide. Sa connaissance des individus est tellement bornée aux satisfactions qu'il en tire, que les objets qui n'ont point un rapport immédiat et concret avec ses besoins, lui sont complètement inconnus : « *alia individua ad quae se non extendit ejus actio vel passio nullo modo apprehendit* »[1]. Ils sont pour lui comme s'ils n'existaient pas. Sans doute ses sens en perçoivent comme les nôtres les propriétés, mais que fait à l'animal la beauté pittoresque de cette gorge sauvage, cette montagne qui dresse orgueilleusement sa cime neigeuse, ce ciel étoilé qui élève nos âmes aux pensées éternelles ? Tout cela n'est pour lui qu'un tableau mouvant et confus, qu'il voit sans voir, sans y rien distinguer autre que ce qui peut lui servir ou ce qu'il a appris à redouter.

M. Le Roy, dans sa *Philosophie de l'action*, dit que les objets du monde extérieur sont distingués et délimités par nous suivant nos besoins. Entendue d'une manière absolue, cette proposition est certainement fausse en ce qui concerne l'homme, mais elle s'applique très bien à la brute. Saint Thomas l'avait parfaitement compris et, voulant retrancher de la connaissance animale tout élément intellectuel, il est arrivé exactement aux mêmes résultats que M. Le Roy prétend appliquer à l'homme. A vouloir supprimer partout les données métaphysiques, on constitue de fait une excellente psychologie animale. L'animal est précisément cet être qui vit et connaît en dehors de toute métaphysique.

Ici se pose une difficulté qui inquiétait peu les philosophes du XIIIe siècle, mais dont nous sommes obligés de tenir compte aujourd'hui. Si l'estimative a pour rôle de grouper les données sensibles en une notion individuelle, est-il besoin pour cela d'une faculté particulière, d'une force, *vis*, suivant l'expression des docteurs, qui semblerait impliquer une propriété spéciale et distincte de toute autre ?

Nous pensons qu'une telle conclusion n'est pas néces-

1) *De anima*, l. 2, lect. 13.

saire, et que les lois de l'association peuvent suffire à expliquer les faits.

De quoi s'agit-il en effet ? L'estimative, dans la fonction que nous étudions ici, ne procure pas de nouvelles données. Albert le Grand nous a déclaré qu'elle n'est pas cognitive. Elle ne fait que réunir les indications fournies par les sens. Il n'y a donc qu'association d'images. Albert en a bien eu le sentiment : il disait que l'estimative use des données de l'imagination et de la mémoire en les unissant ou en les séparant, *utitur utrisque componendo et dividendo* [1]). Avicenne de même l'appelait très justement la collective. Comme ces anciens philosophes ne connaissaient point toute la portée des lois de l'association qui n'ont été bien étudiées que dans le siècle dernier, en présence d'un fait aussi nouveau, ils présupposaient naturellement une faculté nouvelle. Nous pouvons nous en passer aujourd'hui, conformément à l'axiome qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité.

Il est vrai que ce genre spécial d'association serait un peu différent des associations étudiées par les psychologues anglais. Ceux-ci s'occupaient surtout d'associations de pensées s'appelant successivement l'une l'autre : c'est à celles-là que s'appliquent les lois célèbres de ressemblance et de contiguïté. Ici, il s'agit de données réunies en un tout comme intéressant une même passion, un même besoin. Ces données se trouvent ainsi concentrées sur un même objet, celui qui attire ou effraie l'animal. Il y a là comme une première notion de l'être individuel, notion encore toute relative, mais qui deviendra pour l'homme sous l'influence de l'intellect une notion ferme et absolue.

IV.

Le raisonnement est aussi un mode d'association d'idées. Quand nous raisonnons, nous enchaînons des idées suivant les rapports d'identité ou de convenance que nous décou-

1) *De anima*, l. 2, tract. 4, c. 7.

vrons en elles. Nous allons ainsi de vérité en vérité jusqu'à une dernière vérité qui forme la conclusion de tout le raisonnement.

L'animal ne possède point la notion de vérité, il ne peut donc raisonner comme nous ; mais il accomplit une opération analogue. Il va simplement d'image en image, de fait en fait, jusqu'à ce qu'il arrive au but de ses désirs. C'est une sorte de raisonnement pratique, conduisant souvent au même terme que le nôtre, quoique d'une autre nature. Nous reconnaissons facilement la différence à ce que le même animal qui obtient parfois un bon résultat dans des cas assez compliqués, se trouve tout à coup impuissant dans un cas qui nous semble fort simple. Evidemment, nous ne nous servons pas de la même échelle. Où nous pouvons monter facilement, certains degrés lui font défaut.

Aussi Leibniz voulait-il que l'on donnât un nom spécial au raisonnement animal, il l'appelait *consécution*.

On a beaucoup étudié depuis deux siècles la psychologie animale ; elle est devenue une science distincte. On a constaté un grand nombre de faits manifestant ce que l'on appelle l'intelligence des animaux.

Le mot *intelligence* a été appliqué assez malheureusement par les naturalistes à tout ce qui témoigne de l'habileté des animaux à se débrouiller. Le mot *estimative* valait mieux. Celui d'*intelligence* a donné ouverture en plus d'un cas à des confusions regrettables. On a paru croire que cette intelligence animale avait quelque rapport avec la nôtre et on en a profité pour soutenir, qu'entre les animaux et nous il n'y a qu'une différence de degré.

Les journaux et les revues ont été pleins pendant plusieurs années de preuves de cette soi-disant intelligence animale. On se rappelle l'histoire de ce chat qui, voulant prendre une côtelette a la cuisine, faisait aller la sonnette de la porte d'entrée et profitait pour commettre son larcin du moment où la bonne allait ouvrir. Assurément ce chat était un génie parmi les chats. « Je veux la côtelette ; pour

la prendre je suis empêché par la bonne, il faut donc détourner la bonne : or quand on sonne la bonne va ouvrir, donc je ferai aller la sonnette, et profiterai de son absence momentanée. » Le sorite n'est-il pas complet ? Ne pouvons-nous pas nous écrier avec La Fontaine :

Quel autre art de penser Aristote et sa suite
Enseignent-ils par votre foi ?

Le malheur est que les choses ne se passent point tout à fait de cette manière. Sans doute l'homme et l'animal se servent souvent des mêmes pierres pour construire le pont entre le désir et sa réalisation, souvent encore ils les mettent à la même place. Mais le ciment est autre. L'expérience va nous le montrer.

A côté des observations vulgaires, il y a eu des observations scientifiques sur les mœurs des animaux. On peut citer particulièrement celles de M. Fabre sur les insectes, de M. Letellier sur les abeilles, de M. Piéron sur les fourmis, de M. Kinnaman sur les singes, de M. de Curel, de M. Vaschide, de M. Rousseau, etc. Toutes sont d'accord à faire voir l'embarras des animaux devant des circonstances absolument insignifiantes, s'ils agissaient selon notre mode de raisonnement.

Mais nous voulons appuyer principalement sur les expériences d'un savant américain, M. Thorndike, parce qu'elles montrent très nettement la différence essentielle du procédé humain et du procédé animal. Ces expériences ont été racontées l'année dernière par M. Vaschide dans la *Revue scientifique* (revue rose, 20 juin et 12 sept. 1903).

M. Thorndike enfermait un chat à jeun dans une cage formée de barreaux de bois, dont la porte pouvait s'ouvrir en tirant sur un cordon. Il plaçait un appât en dehors et observait comment le chat s'y prendrait pour sortir et saisir sa nourriture.

L'animal commençait par s'agiter furieusement et faisait de vains efforts pour briser les portes de sa prison. Finale-

ment une patte appuyait par hasard sur le cordon, la porte s'ouvrait et le prisonnier sortait. Renfermé de nouveau dans la cage, il se livrait au même manège, mais il arrivait plus vite au cordon. Après un certain nombre d'expériences, il arrivait à tirer le cordon presque immédiatement. L'association était faite, il savait sortir.

Mais, s'est dit M. Thorndike, comment cette association s'est-elle faite ? S'est-il formé dans ce cerveau de chat une idée que tirer le cordon était le moyen de sortir ? Pour s'en éclaircir, il prit un chat qui n'avait pas encore subi la claustration ; il mit sa patte sur le cordon, le lui fit tirer et lui fit voir la porte s'ouvrir. Cette leçon, qu'aurait comprise un enfant de deux ans, fut absolument inutile. L'animal enfermé agit absolument comme ses camarades, se démenant jusqu'à ce qu'un heureux hasard lui fit appuyer la patte sur le cordon. M. Thorndike en conclut très justement que ce n'était pas l'idée du but qui s'était unie dans le cerveau des chats avec le mouvement à faire ; c'était le mouvement lui-même qui était arrivé à s'associer avec le désir. La leçon faite au dernier chat n'avait pas réussi, parce que, le mouvement n'ayant pas été fait par l'animal lui-même en accord avec son désir, le lien ne s'était pas établi.

Aussi, même après des succès répétés, l'animal ne réussit pas à coup sûr. Quelquefois, il paraît aussi embarrassé qu'au premier moment. Ce n'est point une donnée mentale qui le dirige, c'est uniquement l'union du sentiment kinesthésique avec l'impulsion du désir.

De même, un chien enfermé dans une cage vis-à-vis d'un chat qui savait sortir, n'a jamais eu l'idée de regarder comment s'y prenait son camarade pour en faire autant [1].

Ces ingénieuses expériences nous ont paru très intéressantes, parce qu'elles sont de nature à confirmer l'ensei-

1) Cette dernière expérience est critiquable, en ce sens que le chien, n'ayant pas les mêmes moyens de préhension que le chat, ne pouvait profiter de son exemple.

gnement de saint Thomas que toute opération de la vie sensible est organique. Elles montrent bien l'immense différence qui existe entre le raisonnement humain et les consécutions animales.

On pourrait trouver qu'elles accusent un certain automatisme. Mais nous sommes bien loin de l'automatisme tout mécanique de Descartes. Dans l'enchainement de cet automatisme, de vrais sentiments et de vrais désirs entrent comme éléments constitutifs. On pourrait trouver chez l'homme lui-même des exemples de cette manière de procéder. C'est ainsi que dans la rue j'évite un obstacle tout en pensant à autre chose. Il suffit que mon œil ait été frappé par l'image de l'obstacle pour que mes pas se portent à le tourner. Il n'est pas nécessaire que cette image soit arrivée à ma conscience réfléchie. La vue a directement déterminé le mouvement convenable en vertu des habitudes prises.

Il en est ainsi de l'animal.

V.

Venons à la troisième question : Quels buts se propose l'animal ? En quoi ces buts supposent-ils une faculté distincte ?

Ces buts peuvent tous se ramener à un but général qui dirige partout la nature vivante et sensible : chercher la jouissance, éviter la souffrance. Examinés en détail, ils ont des caractères différents et réclament des causes diverses.

Tout d'abord beaucoup d'objets plaisent par eux-mêmes aux sens ou leur déplaisent. L'animal cherche les uns, repousse les autres. Pour cela, il n'est besoin, saint Thomas en convient, d'aucune faculté particulière : « *Si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus* »[1].

1) *Summ. theol.*, 1a, 75, 4.

Mais il en est d'autres que l'animal doit rechercher ou fuir, bien qu'ils ne semblent pas avoir sur les sens une action particulière. Comment expliquerons-nous les dispositions qu'ils provoquent ?

Il est un exemple classique, cité par saint Thomas et répété un peu machinalement par tous les manuels : L'agneau fuit le loup. Pourquoi fuit-il le loup ? Cet animal n'a rien de choquant dans sa forme ou dans sa couleur. L'agneau ne l'a pas encore vu déchirer ses congénères. Pourquoi donc le fuit-il dès qu'il le voit ? N'est-ce pas le cas de faire appel à l'estimative ?

Nous croyons que saint Thomas, s'il vivait de nos jours, ne choisirait plus un pareil exemple. Les progrès de la psychologie comparée montrent en effet que cet exemple pèche par plusieurs points.

Tout d'abord, il n'est nullement certain que le loup n'ait pas en lui-même quelque chose qui offusque les sens de la brebis. Nous savons que l'odeur de certains animaux est désagréable à d'autres. Ainsi l'odeur du chat éloigne les souris d'un lieu par où il a passé. Cette répugnance paraît dans certains cas une harmonie providentielle. Elle préserve certains êtres trop faibles que leurs ennemis dédaignent d'attaquer ; elle signale à d'autres un ennemi contre lequel ils ne pourraient lutter. Il est très possible que le loup ait quelque chose dans sa nature qui répugne à la brebis et la porte à s'éloigner.

En second lieu, la peur n'est pas chez la brebis un sentiment exceptionnel. La peur est un sentiment très général dans la nature animale. Tout jeune commence par fuir dès qu'il voit quelque chose de nouveau. Comment expliquer cela ? L'animal a dès ses premiers moments l'expérience qu'il y a des choses agréables et d'autres désagréables, et comme il a horreur de la peine, il commence par éviter tout ce qu'il ne connaît pas dans la crainte d'une impression qui déplaise. Il n'est donc pas nécessaire que l'agneau soup-

çonne dans le loup un ennemi, il peut le fuir d'abord comme il fuirait tout être inconnu.

Enfin, il y a lieu de tenir compte de la tendance à l'imitation. Cette disposition est très développée chez les animaux. Ils n'imitent pas, comme nous, en observant la manière dont l'artisan procède sous nos yeux pour y prendre une idée qui dirigera nos démarches ; ils sont portés naturellement à reproduire les mouvements qu'ils voient faire et qui entrent dans leurs aptitudes. L'agneau, quand il a vu le loup la première fois, n'était pas seul. Il était avec sa mère, il était au milieu du troupeau. Il a vu le troupeau fuir, il a fui.

On voit qu'il y a bien des manières d'expliquer pourquoi l'agneau fuit devant le loup sans recourir à une faculté spéciale.

On pourrait, croyons-nous, rendre compte d'une manière analogue de la plupart des actes des animaux relatifs à leur propre conservation. Les choses qui leur conviennent plaisent généralement à leurs sens ; les choses qui leur nuiraient leur répugnent. On ne voit jamais les animaux se méprendre sur un fruit qui les empoisonnerait, tandis qu'on les empoisonne très facilement avec des composés artificiels.

Mais il est une autre série d'actes relatifs à la conservation de l'espèce ; ici une cause spéciale parait s'imposer. Saint Thomas en cite un exemple : l'oiseau qui recueille des pailles pour construire son nid.

Nous ne pouvons supposer que l'oiseau agit en vue d'une conception mentale ; nous avons vu plus haut que la brute est incapable de telles conceptions. Il n'agit point par imitation ; il n'a pas vu sa mère préparer le nid où il a passé ses premiers jours. Les pailles qu'il ramasse n'ont rien qui plaise particulièrement à ses sens. Ajoutons que le nid qu'il va construire ne correspond à aucun besoin qui lui soit personnel : il sait bien passer ses nuits sur une branche d'arbre. Quelle est donc l'action secrète qui le porte à des efforts inutiles à son bien-être ?

Nous chercherions volontiers cette cause dans une habitude innée de l'appétit qui fait, à certains moments, que l'animal trouve plaisir à agir de telle manière. La saison nouvelle, le changement physiologique, occasionné par l'approche de la ponte, réveille cette disposition. Il est à noter que l'oiseau est enclin à faire un nid d'une forme qui varie suivant l'espèce ; mais il a une certaine latitude pour le choix des matériaux. Il parait tenir compte, moins de la nature de ceux-ci, que de certaines qualités. Il ramasse des pailles parce que ce sont des objets longs, minces et flexibles ; il ramasse aussi bien, quand il les rencontre, des bandes de papier.

Le fait de l'oiseau n'est pas unique. Si saint Thomas vivait de nos jours, il pourrait trouver dans les livres de nos zoologistes un grand nombre de faits équivalents ou plus merveilleux encore : le castor qui, en compagnie de camarades, construit un véritable village ; l'abeille qui prépare sa ruche avec une admirable régularité géométrique ; le sphex qui frappe la proie destinée à sa larve avec tant de précision qu'il l'engourdit sans la tuer. Son confrère le rhyncite s'adresse à une feuille d'arbre ; il la pique de manière à ce qu'elle se roule sans se faner complètement. Ce sont des tours de force que nous aurions grand'peine à accomplir. Ces êtres inférieurs ont-ils donc une science qui dépasse la nôtre ? Non, évidemment. Mais une intelligence qui sait tout a mis en eux ces tendances dont la sûreté et la complexité nous confondent.

Tous ces faits supposent une aptitude spéciale à laquelle le sens populaire a donné depuis longtemps un nom : on l'appelle l'*instinct*. Ce nom parait heureusement choisi. L'instinct suppose une impulsion secrète qui dirige l'animal à certains actes. Le mot d'*estimative* est plus vague et indique plutôt une sorte de jugement rudimentaire. Sans doute saint Thomas réservait l'estimative aux animaux supérieurs, selon la pensée probable d'Aristote. Il faut bien convenir cependant que la vie a, dans ses plus modestes

représentants, des faits plus admirables encore que chez nos oiseaux et nos quadrupèdes. La psychologie animale doit embrasser tous ces degrés.

VI.

Que conclure de toute cette enquête ? Il nous semble en résulter trois assertions.

La première est que l'estimative est moins une faculté spéciale, qu'un nom sous lequel on a groupé toutes les opérations supérieures des animaux, fauté d'expériences suffisantes pour en démêler les conditions diverses.

La seconde est que l'estimative dépend particulièrement de l'appétit sensitif. C'est en effet l'appétit qui fournit un point d'appui à toutes ses opérations. Ces opérations ne sont produites qu'en vue d'une satisfaction à obtenir. C'était bien le point de vue où se plaçait Albert le Grand déclarant cette propriété avant tout motrice.

La troisième est que l'on peut distinguer dans l'estimative deux parts. Dans la première, c'est l'aptitude aux associations qui agit ; la seconde est représentée par l'instinct des modernes. Cette division avait été pressentie par Avicenne qui, au lieu d'une faculté, en comptait deux : la collective créant les associations, et l'autre, qu'il appelait *el wahm*, causant les impulsions irraisonnées. Cette dernière faculté, appelée vulgairement l'*instinct*, n'est probablement autre chose qu'une tendance innée de l'appétit vers certains actes spéciaux.

Tels sont, suivant notre modeste avis, les correspondants modernes de l'estimative.

Cte Domet de Vorges.

Mélanges et Documents.

VIII.

LES PSYCHONÉVROSES.

A propos d'un livre récent (*).

La médecine organiciste ne voit dans toute maladie qu'une lésion des organes. Culture physique, intégrité animale, s'épanouissant nécessairement en bien-être moral, c'est la suprême leçon où elle se hisse, et c'est son dernier conseil. Pusillanimité routinière du praticien à courtes vues, qui préfère s'abstenir devant un terrain moins familier, ou farouche négation du doctrinaire que des nécessités inavouables de construction systématique forcent à écarter les faits : dans un cas comme dans l'autre, on ne passe pas plus outre. Et à l'aile gauche, nous entendons même l'école « physiologiste » nous dire avec Lange que « le sentiment n'est qu'une réaction vaso-motrice, ou encore la conscience des phénomènes vasculaires qui s'accomplissent dans le corps et de toutes leurs conséquences ». La conclusion s'impose : le *mens sana* qui en toute hypothèse est sous la dépendance du *corpus sanum* n'en sera, d'après eux, que la résultante brute et fatale, « l'épiphénomène » de l'intégrité des organes et de leur parfait « consensus ». Ni plus ni moins.

Et pourtant n'y a-t-il pas autre chose? En êtes-vous si sûrs pour le nier ainsi? A rester même simplement dans le domaine de la pathologie descriptive, n'y a-t-il pas des éléments irréductibles, qui restent inexpliqués et inexplicables dans cette hypothèse? L'anatomie cellulaire chargée d'expliquer en dernière analyse les maladies nerveuses par les altérations des organes, se trouve en face d'un

(*) *Les psychonévroses et leur traitement moral.* Leçons faites à l'Université de Berne par le docteur Dubois, professeur de neuropathologie. Un vol. in-8º de IX-557 pages. Préface du Dr Déjerine. Paris, Masson, 1904.

certain nombre d'états complexes dont le lien lui échappe. C'est une solution trop commode à l'ignorance en pareil cas, que de créer de nouvelles entités morbides sous l'étiquette complaisante de noms nouveaux, plutôt que de pousser en toute loyauté l'analyse. Puisque nos guides ordinaires nous ont laissés en route, mettons-nous à la suite du docteur Dubois et avançons d'un pas.

L'analyse du docteur Dubois, forte de toutes les constatations cliniques requises, — il a même à ce sujet des déclarations catégoriques, capables de satisfaire les plus sourcilleux — remonte *plus haut*, et assigne à l'appareil nerveux lui-même le rôle originel de cause et non de simple patient, dans les troubles fonctionnels des rouages auxquels il préside. Le mal n'a pas rebroussé de la vie végétative en souffrance, à l'appareil nerveux : il a suivi la marche inverse [1]). C'est la cellule nerveuse qui est responsable du désordre des activités inférieures : elle a trop agi et surtout mal agi. Soumise à une combustion trop intense pour que l'élimination des toxines puisse régulièrement s'effectuer, elle s'est en quelque sorte encrassée, comme un muscle ou une pile électrique qui auraient trop travaillé, elle s'est intoxiquée de ses propres produits, et il en résulte une dégénérescence, une dépression de son activité normale, qui se traduit chez elle par un état de marasme ou au contraire d'excitabilité, et dans tout l'organisme par un retentissement plus ou moins lointain.

1) Les 20me et 21me leçons, où l'auteur étudie surtout la symptomatologie du nervosisme affectant principalement la forme dyspeptique, sont caractéristiques, lumineuses, et semblent constituer une démonstration invincible. Dans la grande majorité des cas de nervosisme, la fatigue se porte sur l'appareil digestif. Mais ce qui est primaire, ce sont les troubles nerveux ; ce qui est secondaire et dérivé, ce sont les troubles gastro-intestinaux ; en sorte qu'il y a plutôt nervosisme dyspeptique que dyspepsie nerveuse.

Dans la plupart des cas, dit le docteur Dubois, des désordres fonctionnels très réels existent ; on peut constater non seulement la dilatation, mais l'hyperch'orhydrie et l'hypochlorhydrie ; la motilité de l'estomac peut être entravée, mais tous ces troubles sont secondaires, ils indiquent la dépression nerveuse...

... J'ose affirmer que 90 pour cent des dyspeptiques sont des psychonévrosés et que tous ces malades n'ont que faire du régime restreint et des médications stomachiques. C'est sur ce point de doctrine que je me sépare complètement de l'immense majorité de mes confrères (p. 302).

C'est une conception enfantine que d'en chercher l'origine dans un simple trouble du fonctionnement de nos organes splanchniques, de tout ramener à des phénomènes chimiques de nutrition retardante, à l'anémie, à la pléthore, à l'insuffisance de la fonction hépatique. Ce sont là des illusions de gens de laboratoire qui, ayant découvert une petite vérité chimique, prennent pour pierre d'angle les grains de sable qu'ils ont apportés à l'édifice (p. 188).

Il n'y a chez les nerveux qu'une exagération des réactions normales, qui se traduit non seulement par l'intensité des phénomènes, la facilité avec laquelle ils naissent, mais encore par la déviation du type primitif de la réaction, par des irradiations inattendues (p. 119).

Mais cette activité vicieuse elle-même d'où provient-elle ? Le système nerveux n'est pas autonome : il n'est qu'un agent secondaire, un instrument de transmission, l'intermédiaire entre une vie supérieure et les activités inférieures. Il est immédiatement sous l'influence de l'âme, des représentations mentales, des volitions [1]. La méthode de M. le professeur Dubois consiste précisément à attirer l'attention sur cette subordination trop méconnue, sur le rôle primordial que jouent dans la maladie en général, dans les maladies nerveuses en particulier, les différents facteurs « moraux », entendus au sens le plus large. Il en a montré dans ses ouvrages comme aussi dans ses leçons à l'Université de Berne, tout le rôle étiologique ; il en illustre par d'éclatants résultats racontés dans son grand ouvrage l'influence curative et prophylactique.

* * *

I. Et d'abord le rôle *étiologique*. Il est certain que l'activité psychique s'accompagne immédiatement dans le cerveau et le système nerveux qui n'en est que le prolongement, — médiatement dans tout l'organisme, — de processus physico-chimiques normaux quand est normale cette activité, nuisibles quand elle est déréglée. « Il est impossible, dit Gratiolet, d'être saisi d'une idée sans que le corps se mette à l'unisson avec cette idée. » En général, l'opération intellectuelle pure, sans mélange d'élément affectif, n'entraîne aucun désordre, par la raison que l'idée pure, la simple vue spéculative du vrai considéré comme tel, ou même la simple vue du bien abstrait, ne s'accompagnant pas d'appétence sensible, n'ont pas de retentissement émotionnel. Bien plus, l'étude, même intense, entreprise et poursuivie dans de bonnes conditions, est une activité bienfaisante à la santé, puisqu'elle exerce une fonction physiologique. Nous n'avons pas là, à proprement parler, d'état *moral*. Le mot *moral*, — qui au sens large signifie un peu abusivement tout état de conscience, — pris au sens strict implique un élément de plus que la simple connaissance, et dit le rapport de l'acte humain à une fin. Mais dès là que l'objet de connaissance se fait objet d'appétition, devient fin à atteindre, terme d'activité, d'ambition, la volonté entre en branle, et aussi les passions. Car « nous sentons pour agir » [2], pour agir plus vite, plus sûrement et plus

1) « Les organes de la vie psychique sont les centres nerveux ; les actes de perception, les appétitions, les émotions sont liés intrinsèquement à l'activité de la substance nerveuse » D. Mercier, *Psychologie*, [illegible]me édit., p. 288. *L'organe de la sensibilité affective*.

2) Fouillée, *Tempérament et caractère*, 189[illegible].

facilement. Les facultés de tendance, pour exécuter le mouvement vers un bien qui leur est proposé, ont à leur service ces merveilleux instruments que sont les passions, adjuvants providentiels des tendances nécessaires, si efficaces et si puissants que volontiers ils devanceraient les ordres, et que souvent, dépassant le but, ils excèdent dans la mesure ou la durée ; mais instruments incomparables quand ils sont bien « en main », au service de la volonté et de la raison, juge de l'importance des fins et de la hiérarchie des moyens.

Or les passions étant un mouvement de l'appétit sensitif sont un acte du composé, acte de l'âme et acte du corps. Elles rayonnent de l'encéphale au système nerveux, tant dans les passions de la vie animale que dans celles de la vie organique. L'appareil nerveux en est le conducteur immédiat, et c'est par lui qu'elles interviennent dans la statique et la dynamique musculaires. En lui donc retentissent primairement, toutes les passions de désir, de crainte, de joie, de colère, de tristesse, de dépit, d'indignation, passions gaies et passions tristes, passions d'aversion et passions de tendance, les unes abaissant, les autres exagérant la tension nerveuse, pour se communiquer ensuite à tous les organes qui sont sous sa dépendance, y déterminant avec des transmutations réelles, le marasme ou l'hyperexcitation.

A l'origine de toutes les névroses, qui sont de véritables névroses, et non un simple épuisement, se trouvent toujours les excès émotifs, et, somme toute, une tenue défectueuse de l'âme : travail intense entrepris avec fièvre, poursuivi avec inquiétude sur le résultat, et poussé en vue d'un but à atteindre coûte que coûte dans un temps déterminé [1]), retours anxieux sur le passé, constatations mélancoliques du présent, appréhensions en face de l'avenir, scrupules

1) « Le travail intellectuel devient désastreux quand il est doublé d'inquiétude. » Déjerine, *L'hérédité dans les maladies du système nerveux.*

Le surmenage scolaire existe ; c'est une cause fréquente de neurasthénie, mais d'une forme de neurasthénie spéciale, et particulièrement étudiée par Charcot et Keller, sous le nom de *Céphalée des adolescents.* Comment se développe ce surmenage scolaire ? Ce n'est pas par le nombre d'heures des classes ou des études. Certains élèves travaillent le même temps et même plus longtemps que leurs camarades surmenés, sans en souffrir. Il se développe chez ceux pour qui le but, l'avenir est une préoccupation dominante, qui songent sans relâche à la première place à atteindre, au camarade à enfoncer, à l'examen à passer, à l'école spéciale où il faut entrer avant la limite d'âge commune. — Les élèves qui sont obsédés par ces questions, qui en revent, sont ceux qui deviennent neurasthéniques, surtout si à cette obsession s'ajoute un travail peu facile et si un effort constant leur est nécessaire pour arriver au but que d'autres mieux doués atteignent facilement.

» Que de neurasthénies développées chez les jeunes filles qui recherchent leur brevet avec une ténacité infatigable, soit par l'échec aux examens, soit par les

et remords, vocation manquée, sentiment aigu de sa propre responsabilité, passions contrariées, échecs vivement ressentis, projets contrecarrés, situations délicates, difficiles à résoudre, plaçant l'âme pendant des mois ou des années dans des alternatives épineuses, autant de causes complexes qui le plus souvent s'enchevêtrant donnent naissance à ces maladies si déconcertantes et si douloureuses, maladies personnelles, si l'on peut dire, incommunicables, intraduisibles, qui ne se ressemblent jamais (1). Car s'il est vrai de dire qu'en médecine interne il n'y a pas de maladies, qu'il n'y a que des malades, combien cela sera-t-il plus vrai de ces névroses, nées d'un concours de circonstances infiniment délicates, sous l'action troublante de l'âme et modelées sur elle, maladies toutes individuelles, qui ne se représentent jamais peut-être identiques en deux sujets!

Si la débauche émotive est de courte durée, si elle a pour sujet un organisme encore sain, — et qui est-ce qui n'a jamais éprouvé la dépression nerveuse qui suit tout éréthisme, les grandes joies comme les grandes douleurs vivement ressenties? — le mal n'est pas bien grand : c'est là une des mille vicissitudes du flux et du reflux de la vie. Les groupes cellulaires intoxiqués, altérés par l'état maladif passager, sont entraînés par le mouvement réparateur qui renouvelle sans cesse la vie surtout dans un organisme jeune

désillusions pratiques qui suivent trop souvent le succès! » Dr Grasset, *Annales de Psychiatrie*, octobre 1891.

« Besonders ruinös für die Organe ist das Hetzen bei der Arbeit. » Dr Königs, *Diaetetik der Arbeit*, p. 59. — Voir aussi la conclusion des récentes études d'ergographie publiées dans la *Revue générale des sciences*, 15 septembre 1904 :

« L'intelligence et la volonté nous poussant à un travail intensif afin d'atteindre le maximum d'effet utile dans un minimum de temps, et nos muscles pratiquement inépuisables y aidant, il s'établit un état de choses qui nous entraîne à un redoutable surmenage des parties du système nerveux qui fonctionnent en régulateurs immédiats de nos énergies » (p. 829).

(1) « Il y a des neurasthéniques dans toutes les classes de la société et dans toutes les professions... Tous les excès conduisent à la neurasthénie, y compris l'excès de misère. Il y a le neurasthénique pâle et le neurasthénique florissant, l'artiste ou le banquier, le fêtard ou le rond-de-cuir, le snob ou le demi-savant, la mondaine et la demi-mondaine... Il y a les surmenés, les éclopés de la course sauvage au morceau de pain, les victimes du salaire trop bas pour les enfants trop nombreux ; l'institutrice écrasée par le travail et la solitude, oiseau de passage qui n'a pas une branche où se poser : la demoiselle de grande famille à qui la ruine brusque a mis en mains, un beau matin, un pinceau de fleuriste, le clavier de la machine à écrire ou le petit rouleau de professeur de piano... Il y a la troupe pitoyable des trompées et des délaissées ... le candidat-fonctionnaire qui s'est mis au laminoir des concours, l'homme d'affaires surmené par ses calculs pendant le jour et par ses distractions pendant la nuit ; le mondain qui passe l'hiver en serre-chaude, abusant de tous les sports et de tous les flirts, etc. » (Le *Journal* du 6 juillet 1904, dans son « Premier-Paris », à propos du livre du Dr Dubois).

et vigoureux. Le substratum anatomique se refait, le chimisme cellulaire revient à l'état normal, et tout l'être humain recouvre l'euphorie un moment troublée. Que si la situation angoissante se prolonge, si l'effort trop ardent s'éternise, si la fatigue émotionnelle est trop fréquemment renouvelée, si par malheur d'autres causes extérieures viennent s'ajouter, surmenage, alimentation insuffisante, atmosphère viciée etc., le mal s'installe chronique, la cellule nerveuse surmenée s'affaiblit, s'étiole et subit des altérations structurales profondes au delà même des limites de l'observation microscopique et sur lesquelles nous n'avons pas le dernier mot.

Jusqu'ici nous avons vu quel rôle joue la mentalité émotive, dans la genèse des maladies nerveuses. La partie supérieure de l'âme est responsable de ce désordre d'une façon *négative*, en ce sens qu'elle a laissé faire et laissé passer, qu'oubliant sa royauté elle n'a pas usé de son pouvoir d'inhibition, ou de ce pouvoir plus habile, plus politique, qui consiste dans la substitution d'autres objets d'impression et de tendance. C'est déjà trop qu'elle ait manqué de régler le jeu des activités qui dépendent de sa gouverne. Mais voici plus : elle peut avoir dans le mal une action positive, et non contente de laisser faire les coursiers, s'atteler elle-même à ce char emporté. Et le passage n'est que trop naturel : il suffit qu'en vertu de son pouvoir d'attention elle fixe l'objet de son émotion, qu'elle s'en empare à son compte — et elle n'en a souvent que trop de raisons — pour nourrir et renforcer par toutes sortes de considérations rationnelles ou pseudo-rationnelles, l'élément malsain qui en est la conséquence. Ce rôle de renforcement et de fomentation a été reconnu par Broussais lui-même : « Les passions, dit-il, sont des sensations provoquées d'abord par l'instinct, mais ensuite fomentées et exagérées par l'attention que leur prête l'intelligence, de manière à devenir prédominantes »[1]). C'est là un triste revers de notre supériorité d'hommes et c'est là, pour nous élever a un point de vue plus général, ce qui explique chez l'homme certains excès, et une infériorité relative vis-à-vis de l'animal que son instinct contient dans de sages limites ; en sorte qu'on a pu dire justement que pour certains hommes ce serait être raisonnables que de vivre comme les animaux. Quand la raison, au lieu de rester maîtresse, se fait esclave, et ajoute à l'entraînement des passions le poids de son autorité déchue, alors le dévergondage, savant, puissant et raffiné, ne connaît plus de limites.

1) F. J. W. Broussais, *Examen des doctrines médicales et des systèmes de nosologie*, Paris, 1821.

Déjà chez l'animal supérieur on peut reconnaître des traces, de lointaines ressemblances de ce pouvoir indéterminé qu'a la représentation, l'image pour renforcer la sensation. S'il suffit chez le chien de représentations mentales, éveillant des émotions tristes ou joyeuses, pour provoquer les sécrétions et accélérer le mouvement péristaltique, cette intervention de l'idée ne doit-elle pas être plus puissante encore chez l'homme, dont la vie psychique est sans comparaison plus riche et plus compliquée ? Les récents travaux de Pawlow et de Mme Schumova-Simanowskaya, sur le suc psychique ou suc d'amorce, ne nous montreraient qu'un cas particulier typique, et à propos d'une sécrétion particulière, de cette influence de la représentation mentale.

Et cette représentation mentale ne sortit pas seulement son effet actuel : elle est un commencement d'habitude. C'est la *loi de Bain* : « La représentation mentale d'un objet tend à faire renaître en nous les mouvements psychiques qui ont été primitivement associés à la sensation de cet objet » [1].

L'attitude du malade vis-à-vis de sa propre maladie n'est qu'une manifestation particulière de sa tenue générale en face des émotions de tout ordre. Et comment n'en serait-il pas ainsi ? Comment pourrait-il assister impassible à cet effondrement de tout son être physique et moral, à la disparition de tant de biens qu'on n'apprécie à leur vraie valeur que lorsqu'une fois on les a perdus ? Comment la pensée de son mal, mal de tous les instants, de toutes les activités, de toutes les relations, ne s'imposerait-elle pas à lui, au point de l'obséder, et comment, s'imposant ainsi, s'implantant de la sorte dans la vie ne renforcerait-elle pas le mal ? Le contraire serait étonnant.

A vrai dire, cette intercalation du fait de conscience dans l'arc réflexe, et le renforcement des effets physiques qui s'ensuit, s'ils sont le privilège de l'homme, ne sont pas le monopole des seuls névrosés [2]. Ils existent chez tous les malades : et s'il est vrai de dire qu'il n'y a pas de malades imaginaires, puisque l'on ne conçoit

1) V. Henry Meige, *Les Tics (Revue générale des sciences*, 15 mai 1901). — Cfr. Brissaud et Henry Meige, *La discipline psychomotrice*. Congrès de Madrid, avril 1903.

2) Le 8 juin 1901, à la Société de thérapeutique le docteur Toulouse disait : J'ai à plusieurs reprises observé l'état dans lequel se trouvent des individus qui vont subir une chloroformisation. Dans l'immense majorité des cas, on trouve un état émotionnel lamentable, une pression sanguine notablement affaiblie. *Chez les enfants on n'observe rien de semblable*, sauf les réactions automatiques des tout petits, *et c'est peut-être la cause de l'innocuité de la chloroformisation chez eux*.

pas la possibilité d'un homme parfaitement sain éprouvant les souffrances de la maladie, il serait non moins vrai de dire que tous les malades sont pour une part des malades imaginaires, puisque tous les malades ont un élément imaginatif dans leur mal, à savoir ce grossissement inévitable, engendré par la réflexion, dont nous parlions tout à l'heure [1]. En pareille disposition, tout tourne à mal au patient : recherches diagnostiques dont il est l'objet, médication, soins, empressement, attention inquiète des siens, mots grecs qui lui gravent à jamais son cas en termes lapidaires et cabalistiques dont il cherche anxieusement les étymologies, effort qu'il fait pour traduire l'intraduisible de son mal en des formules qui l'ancrent davantage, parce qu'elles agissent sur lui-même tout le premier : tout cela, armes à deux tranchants : la thérapeutique est souvent mère de la chronicité du mal [2]. Si elle est indispensable à la guérison, elle contribue aussi à créer un foyer permanent de désordres. Avec une déplorable facilité les associations d'idées s'implantent, déterminant des réactions sensitives, sensorielles, motrices, vaso-motrices, sécrétoires et trophiques. « Lorsque l'intelligence, dit Broussais, s'occupe des idées relatives aux besoins d'un viscère ou aux fonctions d'un sens, les nerfs de ce viscère ou de ce sens sont toujours en action et font parvenir des sensations au centre de sensation » [3]. On pourrait presque appliquer à ces cas le distique du vieil Ovide : « Curando quaedam fieri majora videmus — Vulnera, quae melius non tetigisse fuit. » (III *Pont.* 7. 25). Cette constance de préoccupation peut même déterminer à la longue des modifications anatomiques : « Il est encore possible, dit le docteur Dubois, que la névrose durable engendre peu à peu par la répétition des désordres fonctionnels, des altérations des tissus... Il y a une limite supérieure où les maladies simplement fonctionnelles passent aux affections organiques » (p. 207).

C'est l'éternel cercle vicieux dans lequel tournent les névrosés. « La maladie *réelle* des centres nerveux fait naître leurs craintes, leurs phobies, et d'un autre côté leurs représentations mentales de nature pessimiste créent de nouveaux désordres. »

1) Il n'y a pas d'états maladifs, dit le docteur Dubois, dans lesquels le moral reste indemne... J'ajouterai que même dans le traitement d'affections organiques qui exigent un traitement physique ou médicamenteux, l'état d'âme du malade est souvent modifié dans le sens hypocondriaque. — Cfr. pp. 260 et 261.

On trouverait dans les *Œuvres posthumes* du Général Trochu, publiées en 1896, une anecdote pittoresque à propos des cholériques de Varna, anecdote tout à fait de nature à confirmer et à illustrer cette thèse.

2) V. Ch. Féré, *Civilisation et névropathie*.

3) Broussais, *op. cit.*

Tel est le pouvoir plastique de l'âme sur le corps. « L'esprit, a dit Michelet, est l'ouvrier de sa demeure. » A chacune de ses opérations l'organisme subit une modification, un retentissement non seulement dans sa partie motrice mais même dans son trophisme, parce que chaque point de l'organisme est sous la dépendance d'une cellule cérébrale qui est elle-même subordonnée à l'action des cellules cérébrales concourant à la perception extérieure ou intérieure ; et ce retentissement est d'autant plus profond, cette modification d'autant plus importante que l'activité cognitive, comme nous l'avons dit, s'accompagne d'appétition sensible.

Malgré son pavillon matérialiste, la position de M. Dubois, heureusement située à égale distance du spiritualisme cartésien et du matérialisme myope, avoisine d'assez près, quant à ses prémisses du moins, et sans qu'il s'en soucie peut-être, celle de l'animisme péripatéticien [1], de trop fâcheux renom et de caricature trop

1) Ce n'est pas ici le lieu de refaire la théorie scolastique sur l'unité du composé humain. Néanmoins il est curieux de signaler comment les principes et jusqu'aux plus extrêmes conséquences de la doctrine que nous exposions plus haut, confirmées par les recherches les plus récentes de la physiologie, étaient connus, salués, classés, et constituaient des parties intégrantes du système scolastique. On peut voir à ce sujet deux savants articles du P. Portalié dans les *Etudes* de mars et avril 1892, à propos d'un curieux opuscule de Richard de Middletown.

« Toute idée acceptée tend à se faire acte », dit Bernheim. Et saint Thomas avec plus de précision formule cette grande loi de l'idéo-dynamisme : *Toute idée conçue dans l'âme est un ordre auquel obéit l'organisme* ; aux conceptions de l'âme répondent dans le corps humain non pas seulement des variations de température, mais des modifications qui peuvent aller jusqu'à la santé ou la maladie... Et il n'y a en cela rien qui doive surprendre, puisque l'âme forme du corps est une même substance avec lui. » *Summa Theol.* I, q. 110, art. 2, c. et ad 1um.

Ailleurs (*Summa Theol.* III, q. 13, art. 3, ad 3um), il analyse le mécanisme de l'idéoplastie. Ailleurs encore (*de Potentia*, q. 6, art. [illegible], c.) il signale cette dépendance radicale de la matière corporelle vis-à-vis des représentations corporelles, et reconnait que les représentations mentales, en l'absence même de tout autre agent corporel, peuvent non seulement modifier la température du corps, causer la fièvre par exemple, mais peuvent aller jusqu'à l'attaquer dans son intégrité, jusqu'à engendrer la lèpre par exemple. Cf. ce que dit saint François de Sales à propos des stigmates : *Traité de l'amour de Dieu*, Liv. VI, ch. XV.

Pour bien comprendre comment l'anthropologie scolastique n'a rien à perdre aux découvertes de la psychophysiologie, comment au contraire elle les appelle et les provoque (Cf. *Revue Scientifique*, t. LI, p. [illegible], à propos de la *Psychologie* de Mgr Mercier), il faut se rappeler que pour elle les termes mêmes de « corrélation psychophysique », de « phénomène corporel accompagnant la sensation, de « causalité » de la sensation, sont des expressions inexactes. Les deux éléments, l'élément psychique et l'élément organique ne sont pas dans un rapport de causalité efficiente, ils sont dans un rapport essentiel d'*unité*. La sensation, l'image, l'émotion, le mouvement passionnel sont *uns*, non pas d'une unité de simplicité comme le veulent les monistes, sacrifiant ainsi l'élément matériel de la sensation, mais d'une unité de composition. En sorte que le *phénomène organique* dans la douleur ou le plaisir, par exemple, est *la* sensation, aussi catégoriquement que cette *impression* de douleur ou de plaisir dont j'ai conscience est elle-même *la* sensation. L'acte sensitif, étant un acte du composé, est nécessairement lui-même

répandue, pour qu'on ose décemment s'y rallier d'ici beau temps. Néanmoins il est toujours utile de prendre acte de ces convergences. Nous aussi, pour emprunter la parole autorisée de M. Paul Vignon rendant compte dans la *Revue de Philosophie* de l'ouvrage qui nous occupe, « nous pensons que ce qui produit immédiatement l'ordre intellectuel et moral est aussi la source des activités biologiques ».

* * *

II. Mais si l'âme a eu cette influence désorganisatrice, pourquoi n'aurait-elle pas aussi sur le corps son action curative, réparatrice, chez les organismes malheureusement endommagés, préservatrice chez ceux qui n'étant pas encore atteints seraient exposés à l'être un jour? Pourquoi ne lui accorderions-nous pas dans une certaine mesure le pouvoir de « repétrir » [1]) un tempérament ?

Ici commence la méthode *thérapeutique* dont se sert habituellement le docteur Dubois avec ses malades, et qui depuis vingt-cinq ans lui a donné de si précieux résultats. Sans pouvoir supprimer les affections profondes, l'âme peut néanmoins, dans un grand nombre de cas, lentement, par l'action des infiniment petits de la vie psychologique, par son empire lointain sur les activités inférieures, reconstituer le bien-être, la régularité, et peu à peu revenir à la santé perdue. Et pour cela elle doit commencer par agir sur elle-même ; car qui est plus en son pouvoir qu'elle-même ? Sans doute, elle subira bien quelques défaites, mais elle se relèvera toujours allègrement pour voler à de nouvelles victoires, et apprenant dans ses chutes elles-mêmes le secret de la lutte, elle enregistrera de jour en jour de nouvelles conquêtes. « Nous savons tous très bien quelles sont les règles d'une bonne vie, et si nous ne les suivons pas, c'est quelquefois que nous en sommes empêchés par nos devoirs, le plus souvent parce que les prescriptions de l'hygiène

composé ; comme le sujet dans lequel elle est reçue, la sensation comporte un élément formel et un élément matériel, elle est corps et âme, et elle n'est pas l'un à l'exclusion de l'autre.

Et cette doctrine de la perception sensible, de l'émotion, de la sensation en général, a elle-même son fondement dans la théorie scolastique du composé humain, théorie selon laquelle l'âme est le principe du corps, principe *non effectif*, mais *formel*, déterminant la potentialité de la matière première à ce degré déterminé et à ce mode d'être qui dans l'espèce est *ce* corps d'homme. En d'autres termes, le corps étant la matière, l'âme la forme, leur union ne consiste pas, comme le voudraient les dynamistes, en une action réciproque de l'un sur l'autre, mais dans la mutuelle communication de leur être propre, par le moyen de leur union immédiate, communication dont le terme est *ce* composé, *cet* être déterminé et un, *cet* homme (Cf. II *Contra Gentes*, c. 68).

1) L'expression est de M. Jules Bois: *La Psychothérapie* (dans *Le Temps* du 21 juin 1904).

contrarient nos passions. Ce sont ces dernières qui rendent aussi difficile ce qu'on a appelé l'hygiène de l'âme »[1].

Il s'agit donc pour l'âme de régler toujours plus parfaitement le jeu de son émotivité comme de sa sensibilité, s'endurcissant aux influences de l'extérieur, si impressives soient-elles, amortissant autant qu'il est en elle les vibrations trop fortes du désir, de la crainte, de la colère et des autres passions, gardant parfaitement en main tous ces coursiers qui ne sont les plus capricieux des tyrans que parce qu'on les empêche d'être les plus dévoués des serviteurs. C'est ainsi « que l'homme, en tant que personne morale, travaille à la conservation, ainsi qu'au rétablissement de ses fonctions végétatives »[2]. C'est ainsi que l'âme règne sans conteste, dans l'ordre parfait, dans la paix qui est la tranquillité de l'ordre, et cette paix s'épanchera pour son plus grand bien sur tout l'être humain.

Voilà certes le tableau enchanteur d'une monarchie patriarcale. Mais pareil bienfait, pareille santé dans la hiérarchie et l'unité, ne s'obtient pas par le désir qu'on en aurait et par la seule volonté d'y parvenir. La volonté est une puissance aveugle qui se porte vers le bien proposé à l'intelligence. La conduite de notre vie, notre tenue morale ne doit pas être volontiste, ce n'est pas par des à-coups de volonté qu'il nous faut marcher, mais avant toutes choses il importe de « savoir ce que l'on veut » et de ne le vouloir qu'à bon escient. But absolu de la vie, buts relatifs et secondaires, valeur vraie des choses, la raison doit tout contrôler, elle doit être de tout, et la volonté n'agir que sur de bons motifs, jamais à vide. De là la nécessité, de là la puissance de l'idée claire. « De toute grande clarté dans l'entendement, disait Descartes, suit une grande inclination dans la volonté. » Non pas que nous pensions avec Descartes, ou même avec le docteur Dubois, que l'assentiment plénier de l'intelligence entraîne nécessairement le consentement de la volonté. La volonté *se* détermine elle-même, et c'est dans cette puissance de détermination propre que consiste la liberté, laquelle n'est pas comme on semble le croire une entité superflue, une faculté parasite, mais une propriété de la volonté, qui s'emparant du motif lui donne le poids qu'elle veut et en détermine elle-même la prévalence.

Toutefois, studieux de rechercher ce qui unit plutôt que ce qui

1) Dr Dubois, *De l'influence de l'esprit sur le corps*, 4e édit., p. 65. Paris, Masson.

2) *Revue de Philosophie*, 1er juin 1904. Article cité de M. Paul Vignon, p. 715.

divise, nous concédons pleinement aux partisans de l'idée claire, qu'il y a en effet une limite idéale, où l'intelligible adéquatement conçu, épuisé par l'intelligence, déterminerait nécessairement la volonté en faveur du Vrai et du Bien, et où la liberté se confondrait avec l'heureuse nécessité de faire le bien. Mais dans notre condition présente, ni la nature de l'intelligible qui nous est proposé, ni les pouvoirs de la faculté connaissante ne nous permettent autre chose que de tendre sans cesse — par l'effort de la réflexion et de la méditation qui, nous familiarisant avec le bien, nous en donne le goût et l'accoutumance — à nous rapprocher sans cesse de cette limite supérieure. Et nul doute que si les hommes au lieu d'être ainsi fugitifs d'eux-mêmes acceptaient de fixer la vérité, de merveilleuses transformations s'ensuivraient. M. J. Guibert, analysant il y a trois ans, dans la *Revue de Philosophie*, la formation de la volonté, montrait fort bien le rôle capital de l'intelligence dans ce travail. « La vision prolongée d'une grande vérité morale excite l'âme, la pousse à mouvoir tous ses ressorts intérieurs, et sous l'action de ces efforts intimes se prépare l'accomplissement de l'effort extérieur. » L'âme « s'aide elle-même », suivant la parole fréquemment chevillée dans ses *Exercices* par un grand volontaire qui fut aussi un grand docteur de la méditation, parce qu'il comprenait merveilleusement ce rôle des « puissances » cognitives de l'homme dans le dressage et l'entrainement de la volonté, saint Ignace de Loyola. L'âme *aide* l'infirmité native de son vouloir, naturellement inconstant et naturellement partagé, par le moyen des convictions raisonnées qu'elle se donne, qu'elle s'implante de plus en plus : et plus ces convictions s'ancrent en elle, à force de contemplation, plus il y a de chances que la volonté, déprise des entrainements coupables vers la bagatelle, le fugitif, l'avilissant et l'accidentel, poursuive sa marche résolue vers le bien, toujours en puissance de décliner vers le mal, et ne gardant ce pouvoir que pour le titre méritoire de n'en pas faire usage.

Tout à l'heure, la position philosophique du docteur Dubois nous faisait fraterniser avec la théorie scolastique sur l'union de l'âme et du corps : avec sa thérapeutique et sa prophylaxie, nous voici en pleine morale chrétienne, je dirais presque, dans les grands et larges horizons de l'ascétisme catholique. Sans doute de cette culture rationnelle et méthodique de l'être humain en vue d'une fin meilleure, l'objet formel pour le savant « libre-penseur » et pour le suivant de Jésus-Christ diffère radicalement, mais le programme coïncide en bien des points, et il nous plait de voir des représentants autorisés d'une anthropologie non pas fragmentaire

mais synthétique, venger indirectement l'ascétisme — j'entends le vrai, et non les caricatures jansénistes ou autres —, du reproche d'être contre nature. Nous aussi nous sommes convaincus que l'homme doit aller au bien, — à Dieu, — dans l'harmonie de ses facultés, et autant qu'il est possible avec toutes ses facultés : mais que si jamais il y avait conflit entre la nature folle, animale, passionnée, et la nature raisonnable, c'est tout gain si la raison l'emporte, bridant, matant le caprice et l'entraînement, opérant pour cela les retranchements nécessaires. Nous aussi nous sommes convaincus que la vertu profite à tout l'homme et que l'homme « en tant que personne morale » travaille au bien de son être physique et intellectuel : qu'elles sont par conséquent éminemment humaines et bienfaisantes ces vertus naturelles, ces « vertus de Socrate » qui s'appellent la tempérance, la pureté, la maîtrise de soi-même, la douceur, la patience, la bonté, la justice, la prudence, la longanimité [1]) : qu'elles le sont aussi par leurs suites magnifiques ces autres vertus, vertus réservées, vertus surnaturelles qui sont, il est vrai, l'apanage du chrétien, mais qui couronnent l'homme, la foi avec ses certitudes rassérénantes, l'espérance forte des gages très sûrs des biens à venir, la charité qui parfait l'âme, et tout le cortège de ces vertus théologales, l'humilité dont les fruits sont si doux, la paix, l'abandon filial à la volonté de Dieu [2]). Nous aussi nous

1) La tête, dans les humbles et dans les chastes, moins absorbée par l'idée fixe, illumine tout l'ensemble par une innervation plus régulière et continue. Et que dire des principes de vie que le fond des entrailles, délivré du ravage des voluptés, envoie au sang ! Là est la racine et la sève de tout l'homme corporel, dit la science *(totus homo semen est)*. Ce qui donne la vie, la conserve. Cette sève vitale remonte et communique continuellement au corps entier, un principe de vigueur extraordinaire. Son absorption soutient et accroît constamment la force vitale. Mêlée à la circulation et produisant de cette manière une sorte d'ubiquité germinatrice, elle devient le baume de la vie (Réveillé-Parise, *De la vieillesse*, p. 416). C'est bien là ce que dit Bossuet, presque dans les mêmes termes : Viens, ô sainte chasteté, fleur de la vertu, ornement immortel des corps mortels, marque assurée d'une âme bien faite et véritablement généreuse... viens consacrer ces corps corruptibles... Bossuet, *Sermon sur la résurrection dernière*. Gratry, *Connaissance de l'âme*, t. II, p. 193. — Sur ce lieu commun de la défense religieuse, voir encore le premier entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, avec les citations du *Timée*, de Bacon, de Bossuet et de Bourdaloue. Voir aussi la conclusion de la dissertation de Bordeu sur l'*Analyse médicale du sang*.

2) « While a man is at war with himself and with God ; while he is rebelling against his circumstances and against divine Providence ; while his lower nature rules the higher, or is at war with it, so as to produce a condition of instable equilibrium, — *he cannot be good tempered*. *Self-Culture, physical, intellectual, moral and spiritual*, by James Freeman Clarke, 1re édit., p. 290. New-York, Houghton, Mifflin and Co, 1890. De ce livre d'inspiration et d'allure très anglo-saxonnes, le chapitre XIII : *The education of the temper*, est consacré à la question qui nous occupe : Good temper is not a thing to be aimed at directly : it is a result (p. 290). Je me permets de recommander la très belle conclusion de ce chapitre, point de vue qui intègre forcément toute la question.

croyons à la puissance de l'idée claire, et l'ascétisme en vit, puisqu'il se soutient par la méditation. Nous croyons enfin, nous aussi, qu'être un homme de raison et de devoir, être un philosophe, être un sage, être un saint, constitue un excellent appoint pour la conduite de la vie et l'harmonie de l'être humain, parce que l'homme ne se laisse pas scinder, et qu'il n'est une animalité ou une rationalité qu'en vertu d'une abstraction de l'esprit, mais que chez lui l'animal subsiste par la vie rationnelle et qu'à son tour la vie intellective a besoin de l'animal.

* * *

Voilà donc enfin, disons-nous pour terminer ce trop long exposé des idées et des méthodes du professeur Dubois, voilà donc un de ces savants à l'esprit synthétique et ouvert, largement doués, pas du tout « *einseitig* », pour qui l'homme n'est pas simplement une matrice ou un estomac, et comme il nous en faudrait beaucoup pour fonder l'anthropologie de l'avenir, anthropologie intégrale qui ne sera ni une pure métaphysique ni une pure dissection [1]). Il est de ceux qui pensent que la philosophie est le prolongement des sciences [2]) et que, si elle ne peut se passer d'elles, elles ne peuvent à leur tour se passer d'elle. « Il est urgent, dit-il, de donner plus d'ampleur à l'enseignement de la psychiâtrie... Il faudrait accorder plus de place dans les études médicales à la psychologie, à la philosophie » [3]) (p. 26). S'il y a des « mea culpa » à faire, tous les coupables devraient avoir le courage du repentir. S'il y a eu rupture entre ce qui devait rester non seulement uni mais continu, la faute pourrait bien n'en être pas seulement imputable au faux spiritualisme cartésien, mais aussi aux physiologistes

1) C'est cette « médecine meilleure » que Descartes et Leibniz, avec plus ou moins de bonheur, assignaient comme terme à leurs recherches. Voir la conclusion du *Discours de la méthode*. — « Ne viendra-t-il pas un temps, dit Leibniz, où les hommes se mettront plus à la raison qu'ils n'ont fait jusqu'ici, et où, plus raisonnables et plus sages, ils sauront découvrir plus profondément les lois de la vie et créer une médecine meilleure ? » Cf. sa *Lettre à Arnauld*.

2) Cette idée qui n'est pas encore redevenue un lieu commun, était développée récemment dans quelques pages de la « *Quarterly Review* » juillet 1904, pp. 76 et 77.

3) Le docteur Grasset, dans son livre *Les limites de la biologie* (Paris, Alcan, 1902), émet un vœu identique. « On réaliserait ainsi, ajoute-t-il, la *pénétration* souhaitée des diverses facultés de la même Université, et on éviterait certainement beaucoup d'erreurs d'appréciation et des conclusions trop hâtives » (p. 50).

« Avons le courage de croire que nous irons encore plus loin ; ayons le courage d'espérer deux choses : 1° que lorsque toutes les sciences particulières feront faisceau, leur effet utile pour l'art de guérir sera pour le moins décuplé ; 2° que, lorsque ces splendides découvertes qui atteignent l'homme par le dehors, par la chair et les os, s'uniront à leur tour à la science de la vie morale et de la vie religieuse de l'homme intérieur et central, l'effet utile du tout sera encore plus richement multiplié. » Gratry, *Crise de la foi*, 2me conférence.

exclusifs et accapareurs. « Ils ont laissé à d'autres le soin de scruter la vie psychique, et ce sont eux qui ont en grande partie créé l'antinomie qui semble exister aujourd'hui entre la psychologie et la physiologie » (p. 92).

Et l'auteur va plus loin : Non seulement le physiologiste, le médecin, le chirurgien même ne peuvent nier la psychologie, mais ils ne peuvent même en faire abstraction, rester agnostiques ès choses de la psychologie, car « à tout instant, en faisant de la physiologie on perd la voie, et on ne la retrouve qu'en portant ses pas sur le terrain de la psychologie » (p. 95).

Plusieurs fois au cours de son travail l'auteur rencontre en passant la religion et la morale révélées, et il s'en fait des notions fausses. Il est regrettable de devoir constater chez un homme dont la loyauté est au-dessus de tout débat, des idées aussi erronées en ce qui concerne la position de certaines questions religieuses.

A. Décout.

IX.

REVUE D'ETHNOGRAPHIE.

(*Suite et fin* *).

Les certitudes auxquelles ont abouti les recherches ethnographiques se rapportent à l'unité de l'espèce humaine, à l'état primitif de l'homme, à l'universalité du sens religieux, à la constitution et au développement de la famille et de certaines institutions sociales.

Les groupes humains, quelque différents qu'ils puissent être, ne sont que les races d'une même espèce, et non des espèces distinctes. Peu de vrais savants refuseront d'admettre ce point de départ. « Ils concluront avec les grands hommes dont je ne suis que le disciple, avec les Linné, les Buffon, les Lamarck, les Cuvier, les Geoffroy, les Humboldt, les Müller, que *tous les hommes sont de la même espèce*, qu'il n'existe qu'une seule espèce d'hommes »[1].

Nous voyons l'humanité apparaitre pour la première fois en un point central, placé jusqu'en ces dernières années par tous les ethnographes dans l'Asie centrale, sur un plateau compris entre

*) V. *Revue Néo-Scolastique*, 1904, pp. 183 et 336.

1) De Quatrefages, *op. cit.*, p. 64.

l'Himalaya, le Bolor, l'Altaï et le Kuen-Loun. D'étapes en étapes, elle arrive d'un côté jusqu'au Gange et de l'autre jusqu'en Islande. Elle parcourt la Perse et le Caboul avant d'arriver au bassin de l'Indus et de parcourir successivement le reste de l'Asie et de l'Europe [1]. Le fait a été contesté, entre autres, par Poesche, Penka, Wilser et Schrader, mais nous croyons les arguments de de Quatrefages toujours péremptoires [2]. Nous voyons l'humanité progresser lentement mais sûrement, passer successivement par diverses étapes : la vie errante ou nomade, la chasse, la vie sédentaire, la domestication des animaux utiles, les métaux, l'agriculture, les grandes cités, etc.

Quant à l'homme primitif, si les données paléontologiques révèlent de dures et misérables conditions d'existence, elles ne le montrent pas dans un état d'abjection. Bien au contraire, l'homme primitif se montre en possession de toutes les facultés qui sont le privilège des fils d'Adam. Il a de hautes aspirations, des instincts du beau qui contrastent avec sa vie sauvage. Il croit à l'existence future. C'est donc l'être pensant et créateur. L'abîme infranchissable — le *gulf* — que l'essence immatérielle établit entre lui et les animaux supérieurs est déjà aussi large qu'il le sera jamais [3]. A cette conclusion conduisent toutes les découvertes de ces trente ou quarante dernières années. De Mortillet, Schaffhausen, Dupont, Lartet et Christy, par leurs fouilles et leurs trouvailles, ont permis à l'ethnographie des de Quatrefages et des Hamy, de donner une psychologie de nos primitifs [4].

La découverte des ossements de trois hommes, d'une femme et d'un enfant dans l'abri sous roche de Cro-Magnon permit à Broca, Bruner-Bey, de Quatrefages et Hamy de reconstituer la race désormais devenue classique, avec celle de Cronstadt, de Cro-Magnon. Laissons de côté leurs caractères anatomiques, leur taille élevée, leur front grand ouvert, leur nez étroit et recourbé, leurs muscles puissants et leur constitution athlétique, pour ne parler que de leur manière de vivre et des manifestations de leur intelligence. Ils se nourrissaient, d'après les ossements qu'on a retrouvés, du cheval, de l'aurochs ainsi que de l'ours, du mammouth, de l'hyène des cavernes, voire même du lion. Leurs armes offensives consistaient en têtes d'épieux et en lances étroites, planes d'un côté, retaillées

1) De Quatrefages, *op. cit.*, p. 161.

2) Voir sur cette question : De Michelis, *L'Origine degli Indo-Europei*. Roma, Bocca, 1903.

3) Lenormant, *Histoire de l'Orient*, I, p. 215.

4) Dupont, *La vie intellectuelle des populations primitives*, compte rendu du IIIe Congrès scientifique, p. 70. Bruxelles, 1895.

sur une seule face, tranchantes sur les bords et qui devaient, de l'avis de tous les ethnographes compétents, constituer une arme formidable. Le silex leur fournissait des grattoirs, des lissoirs, des haches et des poignards. Des aiguilles très effilées, avec des sas parfaitement découpés, ont permis de conclure qu'ils savaient coudre et par conséquent qu'ils portaient des vêtements. Le goût de la parure existait chez eux comme il existe encore aujourd'hui chez toutes les tribus sauvages. Un squelette découvert par Massenat à Langerie-Basse portait une vingtaine de coquilles percées disposées par paires sur tout le corps. Les découvertes ultérieures ont mis au jour de nombreux débris de colliers et de bracelets.

Les preuves des instincts artistiques de ces primitifs pullulent. Des manches en ivoire, trouvés par Peccadeau de l'Isle et qu'on est unanime à considérer comme des bâtons de commandement, nous ont conservé des sculptures de renne, dont le naturel et l'exactitude des proportions ont suscité une admiration générale. Ils dessinaient ou gravaient encore le bœuf, le cheval, l'élan, l'aurochs, des poissons, etc. ; trois statuettes nous représentent, mais moins fidèlement, des êtres humains.

Ils faisaient également du trafic, car on a retrouvé dans leurs cavernes des objets qui ne pouvaient venir que, soit des bords de l'Atlantique, soit de l'Angleterre et même de la mer Rouge. Ils devaient avoir une certaine organisation sociale ; les poignards en ivoire qu'on a retrouvés pêle-mêle au milieu des débris beaucoup plus considérables des armes ordinaires, devaient appartenir aux chefs. Ils avaient une religion et croyaient au surnaturel. Comme les Indiens de l'Amérique du Nord et tous les peuples sauvages, ils prenaient le plus grand soin de leurs sépultures, dont trois ont pu être mises à jour. A coté du cadavre, ils plaçaient de la nourriture, des objets de parure et les armes qui avaient appartenu au défunt.

Cela étant, nous sommes loin des assertions fantaisistes des de Mortillet, des Laponge, des Letourneau et des d'Aguanno, qui nous montrent l'homme de l'époque paléolithique se réfugiant dans les cavernes « nu, sans propriété et sans famille » [1].

Promiscuité primitive, matriarcat et enfin patriarcat, telle était la trilogie fameuse que Lubbock, Mac Lennan, Bastian et tant d'autres ont faussement présentée comme une loi de l'histoire. « Le mariage monogame, disait encore Post, dans son ouvrage bien connu, *Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit und die Entstehung*

(1) D'Aguanno, *op. cit.*, p. 115.

der Ehe, sans nul doute, a dû primitivement sortir de la pure communauté des femmes, en traversant les étapes intermédiaires d'une communauté limitée, de la polyandrie et de la polygamie. » Comme preuves, on apportait les témoignages des anciens auteurs et des voyageurs modernes ainsi que d'innombrables survivances que l'on présentait comme autant de vestiges d'une promiscuité primitive. Aujourd'hui, pour ne citer que deux parmi les plus avancés des ethnographes contemporains, Topinard, ancien professeur de l'École d'anthropologie de Paris, dont les tendances sont bien connues et Folkmar, de l'Université nouvelle de Bruxelles, ont fait volte-face et abandonné l'hypothèse de la promiscuité [1]).

La théorie d'ailleurs était antihistorique autant que antipsychologique, sans compter qu'elle renfermait nombre de contradictions. Les partisans du matriarcat, par le fait même, faisaient voir l'autorité de la femme, acceptée partout, par son mari ou ses maris, par ses enfants, ses frères et tous les membres de la tribu en un temps où la sauvagerie, disaient-ils eux-mêmes, était la condition générale du monde. C'était donc le triomphe de la faiblesse sur la force, des sentiments de piété filiale et d'amour conjugal sur l'égoïsme et la brutalité. Et en même temps, ces mêmes partisans du matriarcat dépeignent l'homme primitif sous les couleurs les plus sombres, nous le décrivant comme errant « nu, sans famille, sans organisation », tenant le milieu entre l'homme et la bête, se laissant diriger par son instinct, cannibale à l'occasion.

Sur ces cas d'anthropophagie, on a même fait une belle théorie connue depuis Steinmetz sous le nom d'*endo-* et d'*exocannibalisme*. L'exocannibalisme, beaucoup plus répandu que l'endocannibalisme, aurait des causes purement morales, religieuses ou sociales, tandis que l'endocannibalisme ne serait que le reste d'un état naturel de l'homme primitif, le résidu des instincts qui remuaient son âme encore à l'époque où il allait solitaire à travers les forêts vierges sans se rendre compte de la possibilité de former un groupement social quelconque [2]). Transformistes à outrance, les tenants du matriarcat cessaient de l'être forcément dans la démonstration de leur théorie. La famille, en effet, chez les animaux supérieurs et en particulier chez les singes et les anthropoïdes, est généralement monogame. La jalousie est un sentiment aussi humain qu'animal ; elle est, de plus, un sentiment universel. C'est ce qui avait fait dire

1) Topinard, *L'Anthropologie et la science sociale*, pp. 160-170. Paris, 1900. — Folkmar, *Leçons d'anthropologie philosophique*. Paris, 1900.

2) Steinmetz, *Endocannibalismus ; Mittheilungen der anthropol. Gesellschaft in Wien*, t. XXVI, pp. 1-2.

a Darwin que « nous pouvons conclure de ce que nous savons de la jalousie de tous les mâles de mammifères ... qu'à l'état de nature, la promiscuité est extrêmement improbable »[1]).

L'hypothèse du matriarcat avait encore contre elle tous les faits historiques et les institutions sociales que Maine et Fustel de Coulanges ont retrouvés dans le droit indo-slave et l'ancien droit des races teutoniques[2].

« L'état familial, conclut Topinard, collègue des Lapouge, Letourneau, Hovelacque, Vinson et Lefèvre, est la première phase présociale de l'humanité ; toutes les familles vivent indépendantes. Chacune d'elles cherche de son côté à satisfaire aux besoins de l'existence sociale. » « De la famille, naît, comme Fustel l'a montré pour Rome et la Grèce, Maine pour les Indo-Aryens, le clan et plus tard la tribu. Les familles s'unissent entre elles, soit par les liens du sang, soit par le commerce ou des intérêts communs. »

Qu'il y ait eu des cas de matriarcat, qu'on en retrouve encore de nos jours comme l'ont fait voir Mac Lennan, Lubbock et Lippert, la chose est indéniable ; mais pourquoi faire de l'exception la règle générale ? Fondée sur l'observation des faits, des idées et des coutumes des races aujourd'hui sauvages, basée sur les lois de la nature humaine, la théorie patriarcale admet parfaitement bien que le régime matriarcal ait pu et se soit réellement présenté dans l'histoire, à l'état erratique. Il suffit d'admettre avec Darwin que les mœurs licencieuses, l'absence du sentiment de jalousie, que tout cela, condition *sine qua non* de l'apparition du matriarcat, soit apparu plus tard, lorsque l'homme ayant progressé quant à ses aptitudes intellectuelles aurait rétrogradé quant à ses instincts[3]). Le matriarcat serait donc un phénomène de régression dans l'ordre social, comme l'état de la pensée indoue dans l'ordre intellectuel.

Communauté de village, communauté familiale, propriété individuelle, telle est la seconde trilogie, telles ont encore été les trois phases de l'évolution économique.

Dans toutes les sociétés primitives, en Asie, en Europe et en Afrique, chez les Indiens, les Slaves et les Germains comme aujourd'hui encore en Russie et à Java, le sol, propriété collective de la tribu, était, dit-on, périodiquement partagé entre toutes les familles, de façon à ce que toutes pussent vivre de leur travail suivant les commandements de la nature[4]).

1) Darwin, *Descendance de l'homme*, t. II, p. 380.
2) *Etudes sur l'ancien droit ; Théories sur la société primitive.*
3) Darwin, *op. cit.*, p. 387 ; Letourneau, *La Sociologie d'après l'Ethnographie*, p. 379 ; Dr Lebon, *L'homme et les sociétés*, t. II, p. 289.
4) Laveleye, *op. cit.*, p. XXV.

La notion de propriété est aussi ancienne que le monde. Au reste, si nous comparons un instant la société humaine aux sociétés animales (une méthode que M. Espinas a mise à la mode), que voyons-nous ? L'oiseau de proie, comme le fauve, est maître de sa proie, de son nid ou de sa caverne, de sa femelle et de ses petits. Certains couples, notamment les cynocéphales, vont s'installer auprès d'un lac, d'un massif rocheux ou herbeux, en défendent l'entrée et l'interdisent aux autres.

Chez les sauvages très inférieurs, chacun est maître de son gibier, sauf à le partager à son retour pour que le lendemain on partage avec lui : du nid d'abeilles qu'il a découvert et qu'il marque, marque toujours respectée : de l'arme et des outils qu'il s'est fabriqués : de la femme qu'il a prise à sa charge. De la propriété familiale il n'est pas question d'abord, il y a place pour tous et cependant le gîte adopté où l'on revient pendant la mauvaise saison, est respecté, ainsi que le territoire où chaque famille a coutume de chasser : tout cela par un accord tacite, sans qu'il en soit dit un mot [1]).

On oublie trop souvent dans le camp des ethnographes avancés, qu'une hypothèse explicative de tous les faits humains doit être compatible avec la nature humaine. Nous admettons sans peine avec Grosse que la production « soumise à l'influence du climat, de la position géographique, etc. est la base de tout développement social »[2]), mais ce développement est lui-même conditionné par des éléments psychiques essentiels et semblables chez tous les peuples.

La question de savoir si le régime économique a été au début collectif, peut s'envisager à deux points de vue. On peut se demander en premier lieu si, étant donnée la nature humaine, ce régime était dans le domaine des choses possibles ; en second lieu, s'il a réellement existé. Pour tout esprit non prévenu, la communauté de la terre est chose impossible. Les tenants du système, d'ailleurs, doivent limiter cette communauté à un groupe de familles plus ou moins nombreuses : ainsi la *mark* en Germanie, le *mir* en Russie, la *gemeinde* en Suisse, la *mura* au Japon. En réalité donc l'occupation était reconnue comme un titre de propriété. L'homme ne vit pas seul ; il a à pourvoir aux besoins de sa famille ; il doit lui donner un abri, si misérable soit-il ; cet abri, il le construit, il le crée par son travail ; il doit donc en être propriétaire. La communauté absolue de la terre est contre nature.

1) Topinard, *op. cit.* État familial et propriété, pp. 160 170.
2) Grosse, *Die Formen der Wirthschaft*, etc., p. 9. Leipzig. 1896.

Mais les tenants de l'évolutionnisme économique récusent toute démonstration *a priori*; il leur faut des faits, rien que des faits. A l'appui de leurs dires, ils avancent les textes relatifs aux temps anciens et les soi-disant vestiges de la propriété collective. Le débat se limite donc à l'appréciation de la valeur et de ces textes et de ces derniers restes ou survivances du régime disparu.

Tous les récits des voyageurs modernes sont, pensons-nous, en faveur de notre thèse. Aucune peuplade, si sauvage soit-elle, n'ignore le droit de propriété quiritaire. Les Fuégiens, les Australiens, les Veddas de Ceylan sont propriétaires de leur cabane et de leur enclos comme de leurs instruments de chasse et de pêche. Il en est de même des Polynésiens, des Malaisiens, des Nègres et des Indiens. Que l'on consulte sous ce rapport tous les ethnologues, on les trouvera tous d'accord : Letourneau, Lapouge, Topinard ne parlent pas autrement que Ratzel, Keane et Hamy. Maintenant que ce droit de propriété qui, dans les exemples que nous venons de citer, ne s'appliquait qu'aux choses appropriables moyennant un travail personnel, ne s'étende pas aux choses non susceptibles d'appropriation, momentanément du moins — tels les territoires de chasse — nous le concédons d'autant plus volontiers qu'il y a là un argument en faveur de notre thèse : là où il n'y a pas, en dernière analyse, effort ou travail, ou possibilité d'occupation, il n'y a pas de propriété.

Quant aux assertions des auteurs anciens, il faut distinguer soigneusement entre les témoignages à valeur scientifique et les témoignages purement fantaisistes. On sait que Pline, dans le même chapitre où il affirme que chez les Garamantiens hommes et femmes vivaient dans une promiscuité complète, parle d'une autre tribu africaine, les Blemmegans, qui n'avaient pas de tête et dont la bouche et les yeux étaient dans la poitrine. Séparant ainsi l'ivraie du bon grain, le faux du vrai, des savants, historiens et ethnographes, se sont mis à l'œuvre et sont arrivés à des conclusions diamétralement opposées à celles des partisans de la propriété collective : Fustel de Coulanges, ainsi qu'il a été dit plus haut, n'admet pas que les Grecs et les Romains aient connu la propriété collective comme institution générale ; Ross est arrivé au même résultat pour la Germanie. Tchitecherin et Bistram, que de Laveleye cite lui-même, Keussler surtout [1] ont prouvé que le mir russe devait son origine à diverses lois de Fedor Ivanovitch, de Boris Godounon et de Pierre-

1) Keussler, *Zur Geschichte und Kritik des Gemeindebesitzes in Russland*, 4 Bände, Riga und St-Petersburg, 1897.

le-Grand. Dans un récent article de la *Revue sociale catholique* [1], nous avons étendu la démonstration à l'Extrême-Orient.

L'universalité du sens religieux, voilà encore une certitude acquise définitivement à la science. Vinson, Broca, Burnouf, de Saint-Hilaire ont vu leurs assertions successivement réfutées. Tylor a mis fin à la controverse en déclarant que pour ce qui était de l'existence de sauvages qui ne connaîtraient aucune forme de religion, « le cas était jusqu'à un certain point semblable à celui de l'existence prétendue de tribus dépourvues de langage ou de l'usage du feu... En fait, ces tribus n'existent nulle part » [2].

Le sens religieux présente un caractère si général que des ethnographes tels que de Quatrefages ont voulu faire du sens religieux la caractéristique certaine, le signe spécifique de l'espèce humaine [3].

Ratzel, Keane, Tylor, Haberlandt se sont chargés de la démonstration de la thèse quant aux peuples barbares ou sauvages actuellement existants. De Harlez, Max Müller, Tiele, Réville, de Milloue, Ellenwood, Legge, etc. ont étendu la démonstration aux peuples antiques.

Fétichisme, polythéisme, monothéisme, la troisième trilogie des évolutionnistes doit être considérée aujourd'hui comme une conception purement subjective n'ayant aucune valeur scientifique.

« Le fétichisme est un parasite qui a poussé sur la religion, dit excellemment le grand professeur d'Oxford, mais il n'a jamais été le premier fruit du cœur humain... Au fur et à mesure de mes études, je me suis senti de plus en plus frappé de ce fait, c'est qu'on cherche en vain des traces de fétichisme dans les plus antiques documents religieux qui nous restent, tandis qu'on les voit se multiplier aux époques postérieures » [4].

L'athéisme collectif n'existe nulle part. On ne le rencontre qu'à l'état erratique [5] dans les sociétés civilisées. C'est la conclusion à laquelle est arrivé Réville, le savant professeur de religion comparée au Collège de France. La prétention de ceux qui admettent l'existence des peuples dénués de toute espèce de religion a été régulièrement démentie, chaque fois qu'on a pu vérifier, avec quelque sûreté de méthode, les faits sur lesquels on la voulait fonder.

1) *Revue sociale catholique*, avril et juin 1901.
2) Tylor, *op. cit.*, t. I, p. 378; v. aussi Ratzel, *Völkerkunde*, p. 57.
3) De Quatrefages, *op. cit.*, pp. 349 à 366; v. Haberlandt, *Völkerkunde*, p. 97.
4) Max Muller, *Origine et développement de la religion*; voir aussi Van den Gheyn, *Science des religions*.
5) De Quatrefages, *op. cit.*, p. 356.

Voilà donc une première certitude. Mais on peut aller plus loin. Non seulement tous les peuples sont religieux, mais encore on retrouve chez tous la notion transcendante d'un Dieu supérieur ou suprême.

A travers le naturalisme, l'animisme et le polythéisme, les découvertes récentes de l'ethnographie révèlent, dans l'humanité, une tendance monothéiste, une notion d'unité divine parfaitement reconnaissable, en dépit de profondes déformations séculaires, notion contestée hier encore par des rapports superficiels ou incomplets.

En un mot, Dieu se montre au milieu du monde des esprits, selon une belle comparaison orientale, « comme apparait un cèdre géant au milieu des broussailles chétives et confuses qui végètent à ses pieds ».

C'est la conviction à laquelle Livingstone est arrivé à la fin de ses explorations. « Tous ces indigènes admettent un Être suprême, gouverneur de toutes choses. La difficulté est de leur faire sentir que cet Être divin s'intéresse à eux » [1]. « Les indigènes croient à l'Être suprême, bien qu'ils ne l'invoquent pas » [2].

Maurice Vernes, dans son *Histoire des religions* admet que « tous les hommes sont monothéistes dans les moments d'adoration fervente ou de profonde réflexion ». Lang a donné une brillante démonstration ethnographique de cette thèse. « Oui, si grossière que soit leur race, écrit-il, les hommes élèvent leur idée vers un protecteur, et cette élévation est, dans sa forme, monothéiste et non polythéiste : l'Être auquel s'adresse le sauvage, aux moments de besoin ou de désespoir, peut porter le nom d'un faucon, d'une araignée ou d'une sauterelle, mais nous pouvons etre bien sûrs que celui qui les prie, ne pense guère à ces animaux à l'heure du péril, mais au protecteur surnaturel et invisible » [3].

* * *

Telles sont, brièvement résumées, les origines, les tendances et les conclusions de l'ethnographie. Si les hypothèses dont, à l'origine, elle était surchargée, ont pu éveiller certaines défiances, il n'en est plus de meme aujourd'hui. Ces hypothèses sont tombées les unes après les autres. L'ethnographie a pris définitivement rang

1) *Voyage de Livingstone au Zambese*, p. 132.
2) *Voyage de Livingstone au Zanzibar*, p. 13.
3) Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, pp. 160, 161, 361, 362.

parmi les sciences sociales ; elle a son objet, sa méthode et ses principes propres. L'heure des grandes synthèses n'a pas encore sonné, mais on a accumulé assez de matériaux pour que l'on puisse songer à écrire une philosophie de l'histoire primitive.

Th. Gollier.

X.

LE MOUVEMENT NÉO-THOMISTE.

A propos d'une récente étude de M. Buonaiuti.

Sous le titre : *Il neo-tomismo e l'Università de Lovanio*, M. E. Buonaiuti vient de publier dans les *Studi religiosi* de Florence (sept.-oct., pp. 489-512) une étude de belle allure, sorte d'aperçu général, historique et critique, aux idées claires, présenté dans un style imagé, vif et souple. L'auteur définit lui-même en ces termes le but qu'il a poursuivi : « Nous borner à retracer les origines du néo-thomisme, serait n'en étudier que la moitié ; il faut encore signaler les caractères qu'il a pris dans l'enseignement moderne ; les résultats pratiques auxquels il est arrivé jusqu'ici ; les effets produits et les répercussions provoquées au sein des autres doctrines philosophiques qui se disputent l'empire des esprits dans les sociétés contemporaines ; sa sphère d'action dont les centres paraissent être Louvain, plus ouvert aux affirmations de la science moderne, et Rome plus attentive aux suggestions de la tradition ; il faut enfin juger sommairement de sa valeur intrinsèque comme système et de sa valeur extrinsèque comme méthode d'apologétique » (p. 491).

Après avoir narré la conversion de Sanseverino au thomisme d'après l'opuscule de l'abbé C. Besse (*Deux centres du mouvement néo-thomiste : Rome et Louvain*, 1902) qui du reste est mis à contribution dans la suite du travail, l'auteur retrace d'une façon remarquable l'évolution de la pensée moderne divorcée d'avec la scolastique, et poursuit son histoire jusque dans les courants actuels du volontarisme, du positivisme et du marxisme. En opposition avec ce mouvement séparatiste se placent d'abord les efforts assez

stériles des hommes d'Église au XIXe siècle dans leur recherche d'une doctrine philosophique, puis les essais moins bruyants mais mieux assurés d'un retour à la tradition scolastique sous Léon XIII et Pie X. Ceux-ci aboutissent notamment à la fondation de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. En trois paragraphes, l'auteur décrit ses origines pontificales, la personnalité de son Président ainsi que l'esprit et les principaux éléments de son œuvre scientifique. Il la caractérise ainsi : « Vraiment, l'Institut philosophique de Louvain n'est pas une assemblée byzantine qui se livre à un commentaire vide et stérile de la Somme. L'adage *vetera novis augere* tiré d'un passage de l'Encyclique *Æterni Patris*, et qui marque toutes ses publications, résume un programme fidèlement et constamment suivi. Les professeurs de Louvain, avec Mercier à leur tête, se sont réunis pour ramener à l'unité la culture catholique perdue dans les mille sentiers d'une philosophie fragmentaire. Tout en gardant dans une égale intégrité leur conscience de savants modernes et de croyants, ils se sont proposé de montrer au siècle qui s'amuse erronément d'une prétendue incompatibilité entre le dogme et la vérité rationnelle, que les filons d'or de la plus pure tradition catholique cachent de nombreux éléments, capables de livrer une interprétation exacte et magnifique des recherches nouvelles et des découvertes les plus originales » (pp. 505-504).

Mais quels sont les résultats de la renaissance de la scolastique depuis que celle-ci règne, voici quelques années, en maîtresse dans l'enseignement ecclésiastique ? A sa question ainsi posée, l'auteur répond en distinguant trois milieux différents qui ont subi l'influence néo-thomiste : le clergé, les professionnels (cultori) de la philosophie et le public instruit qu'intéresse la question religieuse.

Auprès du clergé, du jeune clergé surtout, elle a eu pour effet de « discipliner, de raffermir » les esprits et de leur ouvrir des « horizons nouveaux ». « Nous ne connaissons pas de système, écrit-il, qui aide mieux que le thomisme à affiner et à préciser la perception intellectuelle, à chasser le brouillard de toute idée, à disposer organiquement les différentes notions, à faire voir les limites exactes d'une question et le point central d'un débat... Si un désir de savoir si plein de promesses et une volonté si inquiète de prendre dignement place au milieu des hommes de science envahissent aujourd'hui les rangs du clergé, nous croyons réellement que l'éducation thomiste n'est pas étrangère à ce printemps généreux d'idées » (pp. 505-507).

A ces lignes, nous ajouterions volontiers : à condition que l'enseignement thomiste n'ait pas trop servilement attaché l'élève

au legs du passé. Car il importe de ne pas faire goûter la pensée scolastique dans la forme et le cadre propres à l'âge médiéval *au point* d'inspirer au jeune philosophe un dédain systématique des œuvres importantes de l'époque moderne et contemporaine. Il faut que son intelligence, bien loin d'en être rendue incapable, soit préparée et amenée à prendre contact avec les philosophes modernes, à saisir le sens de leurs productions, à pénétrer leur terminologie propre, leur méthode, leurs points de vue et leurs problèmes. A cette condition seulement, les générations nouvelles pourront continuer un jour auprès des professionnels non-scolastiques de la philosophie, une action heureusement commencée. Elles pourront spécialement renforcer certaines tendances actuelles, entre autres la tendance métaphysique que M. Buonaiuti signale précisément comme ayant déjà bénéficié de la renaissance scolastique. « Le néo-thomisme, écrit-il, a obligé les empiristes à traiter des problèmes franchement métaphysiques. A la psychologie qui, perdue dans les expériences de la psycho-physique, oubliait de discuter l'existence de l'âme, il a montré une lacune évidente ; à la morale qui s'obstinait à rechercher exclusivement les formes historiques du droit, il a rappelé la nécessité de développer d'une façon ontologique le problème du bien ; enfin à la cosmologie limitée à la recherche des lois physiques et à l'appréciation de leur valeur, il a imposé l'étude de l'origine de l'univers » (p. 507). L'auteur cite à cette occasion des passages de Wundt, de Höffding et de William James où ces préoccupations métaphysiques sont évidentes.

Cependant si nous estimons que le retour actuel à la métaphysique n'est pas dû uniquement à la néo-scolastique, nous nous refusons à y voir le seul résultat pratique et tangible dont puissent se prévaloir les néo-thomistes près des philosophes contemporains.

Et d'abord, auprès de quelques maîtres du droit et de l'économie politique, ils ont réussi à révéler un saint Thomas jusque-là ignoré et méconnu.

On sait les paroles de surprise et d'admiration qu'ont rapportées de leur premier contact avec l'Ange de l'École, des hommes tels que Pierson, Van der Vlugt, Van der Wyck en Hollande et Ihering en Allemagne. En France, un protestant, M. Ch. Gide[1]) écrivait en 1896 à propos d'un ouvrage de M. Brants sur *Les théories économiques au XIIIe et au XIVe siècle* : « La renaissance de l'École catholique et même du thomisme rend indispensable aujourd'hui l'étude de ces doctrines qu'on croyait fossiles et en les déterrant, on s'émer-

1) *Revue d'économie politique*, 1896, pp. 514 et 515.

veille de voir combien elles paraissent vivantes et ressemblent à beaucoup de celles d'aujourd'hui, et combien peu de progrès en somme nous avons faits ! »

Rappelons encore la déclaration spontanée de Ihering à qui M. l'abbé Hohoff avait signalé cette partie de la *Somme théologique* et qui s'exprimait en ces termes dans son ouvrage *Der Zweck im Recht* (2e éd., p. 161) : « Pour ma part, si j'avais connu plutôt ces doctrines, je n'aurais peut-être pas écrit mon livre, parce que les idées fondamentales que je tenais à exprimer, se trouvent déjà énoncées chez ce puissant penseur avec une clarté parfaite et dans une rédaction extrêmement riche ».

En somme, le bilan de l'action néo-thomiste dans les milieux professionnels de la philosophie peut se résumer ainsi, ce semble :

D'abord, des publications néo-thomistes : celles de Gutberlet, de Maher, de Farges et de Mercier par exemple, ont été signalées dans des revues philosophiques non-scolastiques comme des ouvrages d'une grande valeur. Des auteurs non-catholiques ont reconnu dans leurs comptes-rendus ou leurs articles l'importance considérable du néo-thomisme et insisté sur la nécessité de le prendre sérieusement en considération [1]. Tout récemment, M. Eucken, professeur à l'Université de Iéna, écrit dans un article sur *le centre scientifique du thomisme contemporain* (*Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, Munich, 1904, N. 221) : « Sans doute beaucoup s'emportent contre le thomisme qu'accompagne une tournure d'esprit médiévale, et il se peut qu'ils aient raison. Cependant il ne serait pas mauvais de joindre à ce zèle une information plus soucieuse de ce qui se fait dans l'autre camp. Les points décisifs de la grande lutte intellectuelle en pourraient ressortir davantage, et la lutte serait elle-même menée avec plus de profit ». Et il résume aussitôt une étude sur l'Institut supérieur de Philosophie qu'il déclare etre « sans aucun doute le centre scientifique du thomisme contemporain ». Avant lui, M. Döring, professeur honoraire de l'Université de Berlin, avait déclaré à propos des *Origines de la psychologie contemporaine* : « En présence d'un progrès des idées médiévales si énergique et si sûr de la victoire, il n'est plus possible de se contenter d'un refus de connaître, d'une fin de non-recevoir. Il faut que chacun prenne nettement conscience de sa position par rapport aux questions de principe, et lève la visière » (*Zeitschrift für Philos. u. Physiologie der Sinnesorgane*, 1898, vol. XIX, p. 224).

(1) Voir notre étude : *L'Institut supérieur de Philosophie à l'Université catholique de Louvain* (1890-1904), pp. 25-27.

D'autres écrivains n'ont pas hésité à reconnaître la vitalité réelle du néo-thomisme. Ainsi M. G. Sorel, rendant compte dans la *Revue philosophique*, d'un ouvrage de l'abbé Farges, terminait par la déclaration suivante : « Aucune philosophie ne peut se prêter, aussi bien que la philosophie péripatéticienne, aux progrès des sciences. Ceux qui ont lu la *Psychologie* de Mgr Mercier ont pu voir que la néo-scolastique fait bon marché des formules qui ne peuvent plus se concilier avec l'état des connaissances modernes. C'est l'esprit péripatéticien qui est soigneusement conservé ; c'est lui qui assure au mouvement néo-thomiste une vitalité réelle ».

Ensuite les doctrines néo-thomistes sont enseignées ou étudiées dans bon nombre d'universités de l'Etat. Sans parler de l'Université de Fribourg en Suisse dont les professeurs de philosophie sont acquis en majorité au néo-thomisme, il faut mentionner surtout les conférences de M. Picavet à l'Ecole des Hautes Etudes à Paris sur l'histoire de la scolastique et du néo-thomisme. Ajoutons qu'il y a quelques années, un *privatissimum* de M. Uphues, professeur à l'Université de Halle, avait pour objet la *Critériologie générale* du Cours de philosophie de l'Institut.

Ce n'est pas à dire que les doctrines néo-thomistes aient déjà généralement obtenu droit de cité dans les traités et les monographies des philosophes contemporains : trop souvent, hélas ! elles n'y sont ni discutées ni même exposées. En sorte que des esprits se piquant d'être au courant des questions spéciales qu'ils traitent *ex professo*, ne s'enquièrent pas même des solutions données par les néo-thomistes. Aussi bien, s'il leur arrive de parler incidemment de la scolastique, la plupart d'entre eux trahissent une ignorance grossière par les méprises qu'ils commettent à son endroit.

Non que les causes de cette situation regrettable doivent être cherchées exclusivement dans les dispositions intellectuelles ou morales des philosophes non-scolastiques. Trop souvent, les partisans du thomisme ont négligé de se placer au point de vue de leurs contemporains et de poser en termes qui ne froissent pas les préjugés, les problèmes qui tiennent à cœur aux générations actuelles. Puis, ils ont trop tardé à marcher dans la voie de l'analyse et de la spécialisation, laissant ainsi assembler, classer et utiliser les pierres fondamentales de l'édifice scientifique sans eux et, par conséquent, contre eux [1].

Mais il est temps de passer à la dernière catégorie d'esprits qui

1) Cfr. Mercier, *Rapport sur les Etudes supérieures de Philosophie*. Louvain, 1892, pp. 15-16.

ont subi ou qui auraient dû subir l'influence de la renaissance scolastique.

Comme on le verra, M. Buonainti n'envisage l'influence du néo-thomisme auprès du public lettré qu'au point de vue des avantages que la religion catholique pourrait en retirer comme d'une action préparatoire à la foi. Sans doute, l'Église ne saurait être indifférente à ce qu'une doctrine philosophique soutienne ou nie les vérités sujettes à la démonstration philosophique, et présupposées comme telles aux articles de la foi.

Mais on n'est pas en droit d'attendre de la *philosophie* qu'elle fasse le travail de l'*apologétique*.

Néanmoins suivons l'auteur sur son terrain, en exprimant tour à tour et sa thèse et les raisons de l'échec qu'il croit avoir constaté.

« Comme moyen indirect d'apologétique, se demande M. Buonainti, a-t-elle servi à arrêter le mouvement qui éloigne progressivement du Christ les esprits cultivés du monde laïque? Y a-t-elle contribué, grâce à cette revendication originale de modernité qu'on a cherchée dans les formes les plus pures, les plus rigides et les plus authentiques du dogmatisme catholique? »

L'auteur répond : « Ici, il faut avoir le courage de dire la vérité, le néo-thomisme a jusqu'à ce jour manqué son but, et son action a été par trop négative » (p. 508). C'est que « l'exhumation inattendue de la pensée scolastique nous a valu le mépris de ceux qui, s'avançant présomptueusement dans les voies encore vierges de la science, eurent beau jeu à nous proclamer des obscurantistes, des arriérés, des adversaires implacables de cette évolution fatale qui s'accomplit chaque siècle, nous pourrions dire chaque année, dans le monde des idées : pendant que la nécessité se faisait sentir plus impérieusement de hâter le pas et de rejoindre les avant-gardes, nous n'avons pas eu honte de faire subitement machine en arrière » (pp. 508 et 509).

De l'insuccès qu'il indique, l'auteur signale deux raisons, l'une inhérente à la néo-scolastique, l'autre tirée des dispositions subjectives du public auquel on s'adresse.

Comment, ainsi raisonne-t-il d'abord, le néo-thomisme réalise-t-il ou pense-t-il réaliser sa mission apologétique? N'est-ce pas en prouvant l'absence de tout désaccord radical, présumé entre la pensée chrétienne médiévale et les découvertes de la science moderne? « Lorsqu'on rapproche les conclusions du Docteur angélique des données scientifiques, la conception cosmologique du thomisme n'apparait-elle pas comme la mieux en harmonie avec les faits de la chimie et de la physique? La théorie aristotelicienne et

thomiste sur la nature de l'âme et de ses relations avec le corps n'est-elle pas la seule qui interprète convenablement ce parallélisme constant, immanent entre les faits physiologiques et les faits de l'expérience psychique, auquel on a donné le nom de loi psycho-physique »? (p. 509).

Or il paraît à M. Buonainti qu'un mot suffit à arrêter ce chant de triomphe et à ruiner par sa base toute tentative d'asseoir la doctrine du spiritualisme chrétien sur le piédestal de la science moderne. Ce mot prononcé par M. Th. Ribot dans une lettre à M. Fonsegrive, le voici : « La psychologie strictement scientifique peut s'adapter à toute doctrine ».

Nous n'avons pu contrôler l'authenticité de la parole que M. Buonainti attribue au savant directeur de la *Revue philosophique de France et de l'étranger*. Quoi qu'il en soit, nous ne pensons pas que l'objection soit fondée. Assurément, la psycho-physiologie ou la psychologie strictement scientifique est, au même titre que la physique et la chimie, une science naturelle se mouvant uniquement dans l'ordre des phénomènes sans jamais empiéter de droit sur les questions philosophiques ou métaphysiques. Comme telle, elle est indépendante de toute métaphysique, de toute philosophie ; elle n'en affirme aucune, parce qu'elle en fait essentiellement abstraction. Comme tel, le psycho-physicien n'est ni matérialiste ni spiritualiste ; il cesserait de faire œuvre de psycho-physicien au moment où il soutiendrait l'une ou l'autre doctrine sur la nature de l'âme humaine. Il y a donc là comme deux plans de la pensée qui ne coïncident pas, mais qui se superposent.

Cependant, si toute science naturelle est indépendante de la philosophie, celle-ci est tenue, de quelque discipline qu'il s'agisse, de ne jamais contredire les faits dont l'expérience vulgaire nous livre la grossière image, mais que les sciences naturelles, chacune dans son domaine, constatent, décrivent et précisent méthodiquement pour en donner l'explication immédiate limitée à leurs conditions prochaines d'apparition. C'est à ce respect de la réalité, c'est à sa capacité d'en fournir l'explication ultime, que se mesure la valeur d'une théorie philosophique. A cette condition aussi, elle échappera au reproche d'être bâtie en l'air ou d'être démentie par les faits.

Or, les néo-thomistes sont persuadés du bien fondé de leurs doctrines philosophiques et ils insistent notamment sur leur aptitude à rendre compte en dernier ressort des découvertes de la science moderne. Ils proposent loyalement leurs théories philosophiques aux contemporains demeurés étrangers à la scolastique.

A eux de les examiner une à une, de peser les arguments allégués et d'en démontrer, si possible, l'inanité. S'ils réussissent dans cette entreprise, on aura prouvé d'une manière décisive ce que M. Buonaiuti appelle à tort « l'impuissance apologétique du néo-thomisme » et qui se dirait mieux son impuissance philosophique.

On se le rappelle : à côté de cette raison intrinsèque de l'insuccès qu'il proclame, l'auteur italien croit en découvrir une autre, celle-ci extérieure, dans la mentalité et dans les préoccupations qui caractérisent l'âge moderne. « L'esprit contemporain, écrit-il, a précisément besoin de reconquérir une notion exacte de la valeur de ses moyens personnels de raisonnement et une estime suffisante des règles fondamentales pour arriver par la dialectique à la vérité. La crise que la pensée traverse aujourd'hui, est une crise de méthode plutôt qu'une crise de fond (*di sostanza*). En sorte que c'est faire besogne inutile de chercher à reconstruire une harmonie admirable, mais laborieuse entre les postulats de la philosophie traditionnelle et les sciences nouvelles. Car, précisément, nos contemporains ne croient plus à la base métaphysique de ces postulats, et ils sont dans une incertitude angoissante au sujet de l'interprétation universelle des phénomènes sensibles et de l'énoncé des lois qui les gouvernent... Au milieu d'un public qui doute de toutes les règles dialectiques traditionnelles et qui se plonge aveuglément dans la contemplation du réel pour saisir les lois de son mouvement et pour les refléter scrupuleusement dans les idées, la scolastique devait nécessairement rester isolée, stérile et manquer d'efficacité. Car elle ne pose pas la question de méthode, elle s'interdit toute étude du problème de la connaissance en partant d'un postulat d'ailleurs discutable, comme celui que suppose la capacité originaire, érigée en axiome, de notre esprit à atteindre la vérité. Il va de soi que nous constatons là un fait, sans porter de jugement sur la valeur intrinsèque de la philosophie thomiste. Nous la laissons entière, persuadé que cette philosophie peut, à d'autres moments, représenter la plus complète systématisation de la science » (pp. 510-511).

Que la scolastique médiévale ait manifesté dans toute sa philosophie une tournure d'esprit dogmatique et qu'il ait fallu Descartes, Hume et surtout Kant pour saturer nos contemporains de criticisme, nous l'accordons volontiers. Mais il serait erroné de prétendre que les néo-thomistes du XIX[e] siècle sont restés inaccessibles à l'action de la philosophie critique et qu'ils n'ont su d'aucune façon s'adapter à la mentalité nouvelle. Sans doute, quelques auteurs scolastiques ont postulé avant tout débat sur le fondement de la certitude, l'aptitude radicale de l'esprit humain à connaître la vérité. Ils l'ont

fait entrer dans ce faisceau des trois vérités primitives à l'aide duquel ils croyaient mettre l'édifice traditionnel à l'abri des coups du subjectivisme [1]. Mais les défauts de l'arme nouvelle ont été signalés, et les bras qui la manient, deviennent plus rares.

En même temps, d'autres écrivains néo-scolastiques ont repris les problèmes modernes de la connaissance en se plaçant résolument sur le terrain de la critique. Sans exiger au préalable la foi en la métaphysique, sans considérer tout d'abord les facultés cognitives comme régies par un principe de finalité ou par la sagesse du Créateur, ils ont essayé de justifier les certitudes humaines par l'analyse des actes de connaissance en partant uniquement du domaine de la conscience [2]. Ils ont ainsi restauré l'édifice que trop de contemporains regardent comme ruiné par la critique de la raison pure. Ils ont notamment vengé la métaphysique des attaques venues de tant de côtés.

Chose étrange : ces efforts d'adaptation et ces acquisitions ont complètement échappé à l'attention de M. Buonaiuti dans son étude sur le néo-thomisme et l'Université de Louvain, alors qu'entre autres, la *Critériologie générale* du Cours de philosophie de l'Institut supérieur est consacrée à donner *ex professo* la solution générale des questions nouvelles soulevées par le criticisme.

Aussi bien, l'auteur italien n'a pas prouvé que « c'est faire besogne inutile de chercher à reconstruire une harmonie admirable, mais laborieuse entre les postulats (?) de la philosophie traditionnelle et des sciences nouvelles ». Il n'a pas prouvé que la philosophie néo-thomiste, ne s'étant pas accommodée à la mentalité critique, est par là même sans efficacité auprès de nos contemporains. Il n'a pas prouvé davantage qu'il faille s'en tenir désormais à la méthode de l'immanence qu'il définit comme M. Blondel et qu'il recommande comme méthode apologétique. Et si l'auteur croit devoir « reconnaître que la scolastique ne réussit pas jusqu'à présent à susciter dans notre société un feu de renouvellement religieux » (p. 511), nous devons lui rappeler que le néo-thomisme dont nous nous sommes occupé, est une philosophie, non une apologétique ou une théologie.

A. PELZER.

1) Cf. D. Mercier, *La théorie des trois vérités primitives ; Discussion de la théorie des trois vérités primitives* (*Revue Néo-Scolastique*, 1895 et 1897).

2) Kant et les idéalistes n'accordent au dogmatiste que les données internes de la conscience ; c'est donc de celles-ci exclusivement qu'il faut partir pour entrer en discussion avec eux. — D. Mercier, *La notion de vérité* (*Revue Néo-Scolastique*, 1899, pp. 383 sq.).

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

IV.

Programme des Cours pendant l'année académique 1904-1905.

Ire ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Mercier, Prof. ord. et **M. De Wulf**, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, lundi de 8 1/2 h. à 10 h., mardi de 16 h. à 17 1/2 h., jeudi et vendredi de 8 h. à 9 1/2 h. pendant le premier semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, lundi, mercredi et jeudi de 8 h. à 9 1/2 h., mardi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le second semestre. — *L'histoire de la philosophie du moyen âge* (cours de deux années), *deuxième partie : depuis le* XIIIe *siècle*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psycho-physiologie*, lundi et samedi à 12 h., pendant le second semestre. — *La Physique*, lundi, mardi et mercredi à 12 h., samedi à 8 h., pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie*, mardi, vendredi et samedi à 10 h., pendant le premier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Trigonométrie, la Géométrie analytique et le Calcul différentiel*, mardi à 8 h., mercredi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre ; mardi de 8 h. à 10 h., pendant le second semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Biologie générale. Notions de botanique et de zoologie*, mercredi à 9 1/2 h.,

samedi à 8 1/2 h., pendant le second semestre. *Exercices pratiques*, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

Seconde section.

M. Defourny, chargé de cours. *L'Économie politique*. lundi et vendredi à 11 h., pendant le premier semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h. pendant le premier semestre.

IIe ANNÉE. — LICENCE.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Cosmologie*, lundi de 9 1/2 h. à 11 h., mercredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; lundi de 9 1/2 h. à 11 h., mardi et mercredi à 8 1/2 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le second semestre.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres et **A. Thiéry**, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi et samedi à 12 h., pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., vendredi de 10 h. à 11 1/2 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf. Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie du moyen âge* (cours de deux années), *deuxième partie : depuis le* XIIIe *siècle*, mercredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *Histoire de la philosophie moderne*, mercredi à 11 1/2 h., vendredi à 9 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., samedi de 8 h. à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

Première section.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, mardi à 9 h. et mercredi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h., samedi à 11 1/2 h., pendant le premier semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

F. Kaisin, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi à 10 1/2 h., vendredi à 16 h., pendant le second semestre.

Seconde section.

M. Defourny, chargé de cours. *Histoire des théories sociales*, mardi à 9 1/2 h. et jeudi à 11 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h., vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

IIIe ANNÉE — DOCTORAT.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres et **A. Thiéry**, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi et samedi à 12 h., pendant le second semestre.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel et la Philosophie sociale*, vendredi et samedi de 10 1/2 h. à 12 h., pendant toute l'année.

D. Mercier, prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Théodicée*, samedi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre; mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Histoire de la philosophie moderne*, mercredi à 11 1/2 h. et vendredi à 9 h., pendant le second semestre.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi et jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre; mardi de 9 h. à 10 1/2 h., jeudi de 10 1/2 h. à 12 h., pendant le second semestre.

Conférences.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne. — La Philosophie de l'histoire.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *La littérature française contemporaine.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

Cours pratiques.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de **M. A. Thiéry**. le vendredi à 15 h.

Laboratoire de chimie, sous la direction de **M. D Nys**, le vendredi à 15 h.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de **MM. S. Deploige** et **M. Defourny**, le mercredi à 18 h.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de **M. M. De Wulf**, le jeudi à 18 h.

V.

Les travaux pratiques, et les sociétés pendant l'année académique 1903-1904.

1. **Société philosophique des étudiants**. — L'année académique 1903-1904 a été marquée, pour la *Société philosophique*, par une intense activité qui s'est soutenue jusque bien avant dans le troisième trimestre, et par une abondante variété de conférences. Leur nombre s'est élevé à **vingt-cinq**.

Selon l'habitude, et conformément à l'esprit de la Société, les conférences philosophiques n'ont pas absorbé tout le programme de l'année. Elles furent toutefois en majorité. A preuve, le relevé suivant des conférences, avec le nom de leur auteur.

M. Winckelmans : *Les ruines du Timgad*. Description, d'après exploration personnelle et avec projections lumineuses, du Pompéi saharien.

M. Letellier : *Étude des facultés*. Preuve et discussion de la théorie scolastique à ce sujet.

M. Jadoul : *L'encyclopédie des sciences d'après les Péripatéticiens*. Justification de la classification et des sous-classifications établies parmi les sciences à la suite d'Aristote.

M. De Deckere : *La religion d'Auguste Comte*. L'auteur s'attache à montrer l'inconséquence réelle qu'il y a entre le pur positivisme et les fantaisies religieuses de son auteur.

M. VAN HALST : Conférence-audition sur le *chant grégorien*. L'auteur s'en fait l'avocat tant au point de vue musical qu'au point de vue religieux.

M. RUTTEN : *Le suaire de Turin* (projections lumineuses). A la suite de M. Vignon, le conférencier défend l'authenticité de la célèbre relique.

M. HENDRICX : *Le langage*. Thèse : Le langage suppose nécessairement l'abstraction et la réflexion.

M. le professeur DE WULF, traitant de *l'expression des sentiments par la musique*, s'est attaché à démontrer et à faire constater par le secours de nombreuses auditions que la jouissance esthétique propre à l'art musical ne comporte pas directement un sentiment, et que la production de celui-ci tient à des facteurs extra-musicaux.

M. VAN DER HENST, dans une conférence-audition donnée quelques mois plus tard, a soutenu le contraire : notamment que la musique est sentimentale par elle-même, c'est-à-dire qu'elle *peut* produire des sentiments, tout en ne faisant appel qu'à des éléments musicaux.

M. SMITS : Description raisonnée de la *Cathédrale de Bois-le-Duc* (projections lumineuses).

M. LEMAIRE : Conférence d'esthétique appliquée, ayant pour objet spécial les *Dinanderies* (projections lumineuses).

M. GEVAERT, directeur du *Bulletin des métiers d'art* : Plaidoyer en faveur de la réhabilitation des *métiers d'art* (projections lumineuses).

M. GOLLIER, ancien attaché de légation au Japon : *L'évolution politique et sociale du Japon* (projections lumineuses). Cette évolution, si remarquable au point de vue matériel, n'est point encore la vraie civilisation, faute de développement parallèle de la grandeur morale.

M. HALOT, consul général du Japon à Bruxelles : *L'art japonais* (projections lumineuses).

M. PLISSART : *La certitude morale*. Étude très fouillée des différentes espèces de certitudes dites *morales*, et justification de leur haute probabilité dans le domaine purement spéculatif.

R. P. MEHLAST : *L'imagination créatrice*. Étude de ses trois facteurs (intellectuel, émotionnel et inconscient) d'après M. Ribot.

M. MARSIGNY : Étude générale sur la vie, les œuvres et la philosophie bouddhiste et pessimiste de *Tolstoï*.

M. RICHARDSON : *Pusey et le mouvement d'Oxford*. Le conférencier montre en Pusey un homme loyal, religieux et constant mais manquant des qualités du chef d'école et du *leader* d'un mouvement.

M. GUYART : *L'anatomie et la physiologie des abeilles* (projections lumineuses).

R. P. DOM BESSE : *L'Inquisition*. Justification de l'ancien régime.

M. DECKERS : *Le passage à la limite*. Mise au point et justification de la démonstration connue sous ce nom en mathématique.

M. SENTROUL : *La vérité selon Kant* (1).

(1) Cfr. *Revue Néo-Scolastique*, août 1904.

R. F. Guesdon : Essai de *Mnémotechnie*. Le conférencier étudie les différents facteurs de la mémoire (facultés de réception, de rétention et de motion et leur supposé physiologique) ainsi que les conditions de leur bon fonctionnement. Conclusions pratiques.

M. le professeur Bossu : *Le doute méthodique de Descartes*. Conférence contradictoire entre l'orateur, qui défend le cartésianisme sur ce point, et différents auditeurs qui défendent la néo-scolastique.

M. Dévaud : Conférence sur *Taine étudiant*, fragment d'histoire philosophique.

La plupart de ces conférences furent suivies d'une discussion entre les auditeurs et le conférencier.

2. **Conférence de philosophie sociale.** — La Conférence de philosophie sociale avait consacré ses séances de 1902-1903 à l'étude de la méthode des sciences sociales en général. Il était naturel qu'elle s'appliquât en 1903-1904 à l'examen de la méthode d'une science sociale particulière. Après le cas général, le cas particulier. Aussi avait-elle pris, cette année, pour sujet d'études : *Les controverses sur la méthode de l'économie politique.*

Neuf élèves ont pris part à ses travaux. Chacun a donné lecture d'un mémoire. Les deux premiers mémoires rappelèrent les théories générales de Mill, de Durckheim etc... sur la méthodologie sociologique : cela servit d'introduction. Les sept autres ont strictement visé la méthodologie économique : Roscher, Knies, Schmoller (deux mémoires), Menger, Wagner et Cairnes ont été successivement analysés et critiqués à ce point de vue.

Ce n'est pas là sans doute une étude complète de la question inscrite au programme ; mais au moins les personnalités les plus représentatives de deux grandes écoles opposées ont-elles été ainsi examinées. Cela suffit, pensons-nous, pour donner aux élèves une idée des discussions actuelles sur la méthode de l'économie politique, susciter chez l'un ou l'autre le goût d'approfondir le problème et de livrer un jour un travail complet sur la matière.

3. **Cercle d'études sociales** [1], sous la présidence de M. le professeur Deploige. — Quinze Conférences ont été données durant l'année 1903-1904. Dans son rapport, qui paraitra dans l'Annuaire de l'Université pour 1905, le Secrétaire les analyse en quelques mots. Citons : *La solidarité* d'après M. Bourgeois, par M. Liebaert ; *La loi sur les accidents du travail*, par M. Jean Taymans ; *La politique sociale de Léon XIII*, par M. Raymond Michotte ; *Babœuf et le Babouvisme*, par M. Florent Van Cauwenbergh ; *Le monde socialiste*, par M. Deckers ; *Colonisation anglaise et colonisation fran-*

[1] Sur le but et l'organisation de ce Cercle, voir *Revue Néo-Scolastique*, t. VIII, p. 120.

çaise, par M. PIERRE DE LICHTERVELDE ; *La loi sur le repos dominical*, par M. HARMIGNIES : *Coopération et socialisme*, par M. DE COPPIN ; *Origine de la propriété privée*, par M. CÉSAR BRUYNSEELS ; *Les doctrines de Bernstein*, par M. LETELLIER ; *L'évolution du parti libéral depuis 1830 jusqu'à nos jours*, par M. PAUL GENDEBIEN ; *Du droit au travail*, par M. CLESSE ; *L'alcoolisme en Belgique*, par M. VAN HALST ; *L'individualisme*, par M. SENTROUL ; *Le sillon*, par M. LÉON VAN CALOEN.

VI.

Liste des étudiants admis aux grades à la session d'octobre 1904.

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : M. Geysens Jules, d'Anvers.

Avec satisfaction : MM. De Vadder Jean-Baptiste, de Tremeloo. — Janssen Jean, de Brée.

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : M. O'Neill John, de Tipperary (Irlande).

Avec satisfaction : MM. Geneus Maurice, de Bruges. — Samaha Antoine, de Chonaire. — Tierney John, d'Athy (Irlande).

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : M. Ziembinski Sigismond, de Varsovie (Russie).

L'Université de Louvain a conféré le titre de *docteur en philosophie thomiste honoris causa* au R. P. LE FLOCH, supérieur du Séminaire français à Rome. La Rédaction saisit cette occasion de lui exprimer ici son estime et sa sympathie.

VII.

Nomination.

M. l'abbé F. Bonamartini vient d'être nommé professeur de philosophie à l'Apollinaire à Rome où il donnera les cours de logique et de morale. Nous présentons nos meilleurs vœux au nouveau professeur, docteur en philosophie de l'Institut supérieur de Philosophie.

Comptes-rendus.

Dictionary of Philosophy and Psychology, edited by J. M. BALDWIN. The Macmillan Company, New-York and London. — Tome I : XXIV-644 pages ; 1901. Tome II : 892 pages ; 1902.

On peut faire aux philosophes modernes le très sérieux reproche d'avoir introduit dans le langage philosophique le trouble et la confusion. Même en psychologie et en critériologie, qu'on s'est donné pour mission de rénover, il n'existe pas de vocabulaire uniforme, précis et stable. Des termes fondamentaux, tels que *sujet* et *objet* avec leurs congénères, *pensée*, *idée*, *esprit*, *âme*, *conscience*, *sensation*, *sentiment*, *réalité*, etc., sont soumis à des fluctuations incessantes, nuancés, sans ordre, quelquefois même appelés à des fonctions opposées. Il faut en accuser à la fois l'insouciance de certains auteurs, plus préoccupés de beaucoup dire que de bien dire, le régime de spécialisation directe, sans préparation générale, qui, à nos universités, fausse l'éducation philosophique, et la passion de la nouveauté. L'emploi des langues vivantes, avantageux à d'autres points de vue, favorise d'ailleurs ce manque de stabilité. Sans doute, il peut être légitime qu'un auteur, en créant des conceptions neuves, recoure à des locutions nouvelles, ou détourne les anciennes de leur signification reçue, mais avec combien de délicatesse et de circonspection cette entreprise doit être menée ; et comme il est rare qu'elle s'impose !

« Quand on veut amender la terminologie ou fixer définitivement la valeur des termes, écrit M. J. M. Baldwin dans la préface de son *Dictionary of Philosophy and Psychology* (vol. I, p. VII), on s'expose à tant de pièges, que l'on tombe généralement dès le premier pas. Et cet insuccès est fatal dans certaines espèces d'essais. Si quelqu'un veut assurer l'adoption de significations nouvelles ou de termes nouveaux, il est presque toujours condamné à un échec. Si l'on se propose de régler arbitrairement les titres relatifs de plusieurs usages irréductibles, on est presque sûr de faire faillite. Que l'on s'efforce d'obtenir l'accord de juges autorisés, cela n'assure pas le succès, parce que malgré tout ce peuvent être les minorités qui

déterminent les usages de l'avenir. Cela est si évident qu'il faut une certaine audace pour commencer une telle entreprise, et la chance d'aboutir à un succès raisonnable semble être en proportion de l'insignifiance des essais qu'on a faits. »

Les anatomistes et les neurologistes ont eu l'excellente inspiration de confier à une Commission internationale l'élaboration d'un vocabulaire technique uniforme ; en philosophie, pour être plus difficile et peut-être moins fructueuse, pareille initiative ne paraît pas moins désirable. Ce travail a été tenté par M. J. Mark Baldwin, professeur à l'Université de Princeton, New-Jersey U. S. A., dans son *Dictionary of Philosophy and Psychology*.

Il faut sincèrement féliciter l'auteur de l'esprit dans lequel il a entrepris son œuvre. « En général, écrit-il dans sa Préface, nous nous sommes inspiré de deux préoccupations maîtresses : en premier lieu, le désir de faire quelque chose pour la pensée de notre époque au point de vue de la définition, de l'exposé et de la terminologie ; ensuite celui de servir, dans les sujets traités, les intérêts de l'enseignement... Pour accomplir notre premier dessein, nous n'avons pas eu pour tâche de créer des termes ou de fabriquer des opinions, ni d'élargir notre vocabulaire, ni de supprimer des synonymes. Nous avons, au contraire, entrepris une tâche à la fois plus modeste et plus raisonnable, une tache qui au point de vue de l'usage des termes est double : comprendre, d'une part, les significations que les termes possèdent et les formuler dans des définitions claires ; interpréter, d'autre part, les mouvements de la pensée, qui ont déterminé ces valeurs, en essayant en meme temps de dégager à l'occasion ce qui est réellement vivant dans le développement de cette pensée et de ces termes...

» Quant à nos intentions pédagogiques, continue-t-il, leur réalisation a donné à notre travail une forme et des limites qu'à d'autres points de vue, il ne semblait pas comporter. Nous mentionnons spécialement dans cet ordre, les brèves indications bibliographiques qui sont annexées à la plupart des articles. Elles doivent servir de premiers guides vers les sources littéraires a l'étudiant, qui manque encore de la pratique de l'homme de recherches, et qui se perdrait dans l'abondance des titres, mentionnés dans le volume bibliographique (vol. III). »

Au reste, le souci de produire une œuvre pédagogique a forcé l'auteur d'admettre dans son ouvrage de nombreuses notions, qui ne rentrent pas dans le cercle de la philosophie, mais dont la connaissance préliminaire est indispensable. En effet, l'etudiant en psychologie ne pourrait se dispenser d'une étude au moins som-

maire du système nerveux et des sciences biologiques ; le moraliste et le sociologue doivent être initiés à certains principes des sciences physiques et zoologiques, à l'anthropologie, à l'ethnologie, au calcul des probabilités ; le cosmologue doit être au courant des sciences physiques et mathématiques. « Nous devons connaître les méthodes aussi bien que les résultats des sciences ; nous devons connaître les limites de l'expérience, la théorie de la probabilité, les moyens scientifiques de produire la certitude et de traiter des cas donnés. Le défaut de ces choses fait la faiblesse de beaucoup de philosophes contemporains. Ces auteurs discutent une science qu'ils ne comprennent pas, et ne voient pas les incursions que la science a faites sur le territoire qui a semblé si longtemps libre de toute atteinte. Rappelons l'application aux faits psychologiques des principes de la biologie, sous une forme quelque peu modifiée ; le traitement des phénomènes moraux par la statistique : et la régression graduelle devant le naturaliste de la notion de fin, avec la revision qu'elle a rendue nécessaire de l'idée de finalité. » Dans son principe, on le sait, cette conception n'est pas née avec nos écoles modernes, elle était connue et appliquée par les grands scolastiques, parce qu'elle constitue la clef de voûte de leur système.

Ce dictionnaire est consacré à la philosophie et à la psychologie. L'auteur entend le mot *philosophie* dans sa signification la plus compréhensive. « Par philosophie, dit-il, nous avons compris tout essai, sous quelque forme que ce soit, d'acquérir des certitudes sur l'esprit et la nature, sur l'universalité des choses, dans le sens le plus général, dans le but de compléter et d'unifier à la fois les résultats de la science et du criticisme. » Mais dans l'ensemble des disciplines philosophiques, il réserve la meilleure part à la psychologie, et le titre même nous avertit de ce traitement de faveur. Si l'auteur voulait, par ce titre, établir entre la philosophie et la psychologie une dichotomie adéquate, cette distinction serait incorrecte. Mais dans la philosophie moderne, la psychologie a revêtu des caractères nouveaux et pris une extension et une importance extraordinaires. Son nom couvre à la fois la branche principale de la philosophie et un département considérable des sciences empiriques, ce qui a fait dire à l'auteur que la psychologie est la station intermédiaire entre la biologie avec toute la série des sciences objectives, d'une part, et les sciences morales avec la philosophie, d'autre part.

Voici les matières traitées d'après leur ordre d'importance :

1) Philosophie et Psychologie.

2) Morale et Anthropologie. — Pathologie mentale et Neurologie.

3) Esthétique et Logique.

4) Philosophie de la Religion et Biologie.

5) Sociologie et Philosophie politique. — Sciences économiques et Physiologie.

6) Philologie et Droit.

7) Pédagogie et sciences physiques (Mathématiques).

L'étude de sujets aussi variés ne pouvait être l'oeuvre d'un seul homme. Néanmoins l'éditeur mérite tout éloge pour le choix de ses collaborateurs et de ses conseillers, et l'ensemble presque fastueux de mesures, qui devaient garantir le caractère scientifique de chaque article. La liste des éditeurs consultants, des éditeurs associés et des rédacteurs présente un luxe de noms éminents d'Amérique, d'Angleterre, de France, d'Allemagne et d'Italie. Le choix et la composition des articles d'un département donné étaient confiés à deux ou plusieurs professeurs d'Université, qui s'échangeaient mutuellement leurs écrits et leurs impressions ; les contributions de quelque étendue étaient revisées par d'autres savants spécialistes, et dans le cas où des questions restaient indécises, on les soumettait au jugement des éditeurs consultants. Les collaborateurs étrangers avaient spécialement pour mission de vérifier les expressions équivalentes dans leur langue respective. En dernière instance, l'éditeur mettait les articles en harmonie avec l'économie générale de l'ouvrage. M. Baldwin a péché par excès plutôt que par défaut, car, dans quelques cas, la multiplicité des auteurs a nui à l'unité de l'article.

Plusieurs des études consacrées aux principaux problèmes scientifiques sont de précieuses petites monographies. Nous signalons spécialement les chapitres : Brain, Evolution, Hearing, Heredity, Living matter, Natural selection, Nervous system, Optical illusion, Probability, Vision, Variation, et d'autres. Plusieurs études sont illustrées de planches et de dessins, et dotées d'une riche littérature.

En Philosophie et en Psychologie, notons les termes : (Analytic and synthetic judgment, Augustinianism, Beauty, Belief, Cause and effect, Empirical Logic, Epistemology, Ethical theories and ethics, Greek terminology, Hegels terminology, Herbertianism, Idealism, Individual, Judgment, Kants terminology, Laboratory, Language, Latin and scholastic terminology, Logic, Matter and Form, Metaphysics, Mind, Moral statistics, Nativism and empirism, Oriental philosophy, Patristic philosophy, Philosophy, Proposition, Psycho-

logy, Scholasticism, Schools of Greece, Socratic philosophy, Space, St Thomas and Roman Catholic Theology, Subject, Substance, Syllogism, Symbolic Logic or Algebra of Logic, Teleology, Time, Truth and Falsity, Universal and Universality, Will », et l'histoire de l'éducation de deux sourdes-muettes américaines, Bridgman Laura et Keller Hellen, que nous pouvons rapprocher du cas non moins intéressant de Marie Heurtin (*Rev. Néo-Scol.*, févr. 1901).

La physionomie générale de l'ouvrage est à la fois celle d'un dictionnaire et d'une encyclopédie. Chaque terme est donné avec son équivalent allemand, français et italien et décrit dans une définition concise. Certaines définitions sont accompagnées d'un aperçu historique ou doctrinal. Quelques termes, qui sont quelquefois les têtes de ligne de toute une science, sont exposés dans des articles spéciaux d'une longueur parfois notable et revêtent un véritable caractère encyclopédique. Certains de ces articles spéciaux, par exemple ceux consacrés aux terminologies grecque, hégélienne, kantienne, scolastique et au laboratoire psycho-physique, etc., réunissent dans une vue d'ensemble les notions subordonnées, qui éparpillées provoqueraient des redites inutiles et perdraient de leur utilité pédagogique. Nous regrettons même que l'auteur n'ait pas appliqué cette méthode avec plus de rigueur, et qu'il n'ait pas réuni p.ex. des notions sur la terminologie scolastique et des données sur l'évolutionnisme qui sont éparpillées dans le dictionnaire.

On a donné peu d'extension aux notices biographiques. Elles n'occupent que dix à vingt lignes et ne mentionnent que quelques événements saillants de la vie des grands penseurs. Leurs opinions se trouvent intercalées, le cas échéant, dans le corps des articles respectifs et la liste de leurs publications est réservée au volume bibliographique, le troisième, qui sera arrangé par noms d'auteurs. Ce travail a été confié spécialement à M. H. C. Warren, professeur à l'Université de Princeton, et sera continué, pour la bibliographie de l'avenir, dans la *Psychological Review*.

Un autre caractère de l'ouvrage est que les auteurs, dans la discussion des termes, se sont particulièrement intéressés à leur évolution historique et qu'ils ont, généralement avec bonheur, — p. ex. dans l'explication des terminologies de systèmes — uni à la signification du terme, l'histoire et l'exposition de la pensée.

L'ouvrage accuse incontestablement une réelle pénétration des tendances modernes. Les sources littéraires ne remontent pas le plus souvent au delà de Bacon, de Descartes et de Leibniz. Pour plusieurs questions, c'est une lacune. Sur l'abstraction, p. ex., les facultés, les docteurs du moyen âge professaient des théories qui

méritent assurément d'être exposées. Le mot *Formalism* n'est compris qu'au sens esthétique, alors que les théories de Duns Scot lui ont donné une valeur métaphysique ; le terme *belief* est identifié avec celui de *conviction*, conformément à l'esprit de l'École écossaise, et M. R. W. Wentley fait de la prédestination une des pierres angulaires de la théologie augustinienne, ce qui est très discutable. On peut regretter peut-être aussi que la terminologie scolastique soit donnée d'une façon incomplète. Au reste, les exigences de son programme, qui était de faire en premier lieu une œuvre pédagogique, imposaient à l'auteur des limites. Telle que nous la possédons, son œuvre rendra des services plus appréciés que certaines encyclopédies, trop coûteuses pour être à la portée des bourses modestes et trop volumineuses pour fournir des indications rapides.

FRANS VAN CAUWELAERT.

G. GAILLARD, *De l'étude des phénomènes au point de vue de leur problème particulier*. — Paris, Schleicher, 1905.

Ce travail est une étude continue et uniforme de la connaissance générale, universelle. Toute réalité est concrète, tout phénomène est particulier ; il n'y a par conséquent de connaissance vraie, adéquate que celle du particulier, de l'individuel. La connaissance générale est incomplète, puisqu'elle n'atteint qu'une partie de chaque phénomène ; bien plus, elle peut même être fausse, car son caractère de généralité semble la rendre applicable à tous les objets de même nature, alors que, extraite d'un fait particulier, elle ne peut se rapporter qu'à lui seul, tout autre fait réellement distinct du premier n'ayant rien de commun avec lui. La connaissance générale ne peut donc entrer dans le domaine de la science. Tel est le thème de l'ouvrage : il ne s'agira que d'en détailler les diverses applications.

Pour le justifier, M. Gaillard débute par un 1er chapitre — qui en réalité est une préface — destiné à démontrer les méfaits de la connaissance générale, ou mieux, de tous les systèmes de philosophie. Ceux-ci, en effet, par la généralisation et l'unification systématique qui leur est propre, aboutissent logiquement au panthéisme, et comme le panthéisme se trouve incapable de rendre compte des multiples divergences des choses, « exacerbé de son impuissance devant l'inexplicable de la diversité des phénomènes, il tombe dans le pessimisme ». Le panthéisme pessimiste est ainsi l'aboutissement de toutes les philosophies. Or pareil système peut bien expliquer l'infini des phénomènes, mais non leur manière d'être multiple et indéfinie, et c'est justement ce que cherche la science

du réel. Les tentatives de toutes les théories spéculatives reconnues impuissantes, il reste donc à se demander si une science concrète et spéculative des phénomènes ne pourrait pas supplanter les philosophies.

Les lois générales des sciences peuvent être avantageuses comme moyens de classification logique, comme groupements de faits, mais elles ne peuvent les expliquer. La loi n'atteint pas les phénomènes dans leur économie propre, elle ne rend pas compte de ce qui constitue l'individuel de chaque fait. Or c'est là ce que la connaissance vraie de la réalité exige. On ne peut donc, avec Aristote, prétendre qu'il n'y a de science que du général ; au contraire, il n'y a de science que du fait particulier.

Cette nécessité d'abandonner le général pour se rapprocher du particulier a sensiblement influencé les mathématiques : jadis celles-ci n'étaient que l'expression de l'identité des quantités ; maintenant par l'analyse, le calcul des fonctions, elles tendent à devenir le calcul des mutations, des différences ; elles s'éloignent ainsi des théories abstraites uniquement soumises aux lois formelles de la logique et du raisonnement pour devenir une méthode d'expression de la représentation particulière des faits et de leur complexité. Tel est l'objet du chapitre intitulé : Le développement des algorithmes.

Il y a peu d'originalité dans le chapitre sur l'antimoralisme de toutes les éthiques ; il s'inspire abondamment, comme d'ailleurs tout l'ouvrage, de Nietzsche. L'exclusivisme avec lequel l'auteur veut considérer tout fait dans sa particularité, l'amène à repousser toute loi générale même pour la conduite de la vie. Toutes les éthiques, s'étant efforcées de déterminer les règles et le fondement des actes obligatoires en général, portent atteinte à l'individualisme de tout phénomène, de toute personne. Elles sont donc déprimantes, restrictives de l'individualité. Les anciennes morales participent aux critiques qu'ont méritées les philosophies ; elles aussi doivent se résigner à ne plus chercher la règle de nos actions dans la conduite de ceux qui nous ont précédés et qui en tout diffèrent de nous par le milieu, les circonstances, les dispositions. La morale au lieu de se définir « la science du devoir » ou « la recherche de la règle générale des mœurs », devrait se concevoir comme la morale des tempéraments et des conditions. Les conséquences de cette conception : revendication de l'émancipation la plus radicale, de l'indépendance la plus absolue, critique de toute organisation corporative, de tout groupement social et politique, sont exposées

dans le dernier chapitre sur le problème particulier des groupements.

Tout ce plaidoyer en faveur de l'étude du particulier et ce réquisitoire contre la connaissance générale et l'étude de la philosophie repose sur une confusion : l'énoncé abstrait de la loi et sa réalisation concrète. Incontestablement, si on considère les lois comme des réalités distinctes, en dehors des êtres qu'elles sont destinées à régir ou à expliquer, si on réalise ces abstractions pour les opposer aux phénomènes concrets, la science de ces lois ne pourra avoir aucune prise sur les faits particuliers ; elle aura pour « aboutissement logique » le panthéisme idéaliste dont le vice fondamental est précisément cette confusion de l'ordre abstrait et de l'ordre réel. — Il n'est pourtant pas malaisé d'éviter le panthéisme, en donnant aux connaissances générales, aux lois universelles le fondement, la signification qui leur convient : M. Gaillard a omis de tenir compte de cette signification et son omission a vicié toute sa déduction de l'aboutissement des philosophies. Les lois en effet ne sont rien en dehors des faits, où d'ailleurs on les puise ; bien plus, elles ne sont que l'énonciation de la manière, constante et invariable, d'agir ou d'être des choses ; elles se trouvent comme empreintes dans les choses concrètes elles-mêmes. La science des lois universelles est donc bien la science du réel. — Que si on cherche la science parfaite, complète, qui atteigne chaque fait individuel, il faudra considérer les êtres concrets auxquels ces lois s'appliquent dans une mesure plus ou moins étendue. Mais c'est là affaire d'application de la science et non pas de science proprement dite, puisque cette application n'ajoute rien à l'explication du fait. Et encore ne peut-on reprocher à toute philosophie de s'être désintéressée de ces êtres concrets, de l'individuel ; il n'est même pas banal d'entendre plaider, à l'époque contemporaine, en faveur d'une étude de ce principe d'individuation qu'on trouvait trop moyenageux et qui a valu à la scolastique maints quolibets : et la théorie de la « *materia signata* » ne se retrouverait-elle pas dans la solution que l'auteur esquisse dans ces lignes : « les choses ne peuvent etre identiques à cause de leur impénétrabilité » ?

La morale qui ne tiendrait compte ni des circonstances, ni des tempéraments, ni de mille circonstances propres à chaque individu, serait certes insuffisante ; mais il y a une science générale de la morale, et celle-ci ne peut se déterminer par ces seuls facteurs tout accidentels à celui qu'elle doit diriger. N'est-on pas unanime à reconnaître que celui-là est vraiment homme qui ne vit pas à la remorque des événements, mais qui les domine et sait les diriger ?

C'est donc qu'ailleurs se trouve la règle de la conduite de l'homme.

En résumé, toute cette étude postule l'incompatibilité de la connaissance du général et de la connaissance du particulier, l'incompatibilité de la philosophie et de la science positive. Mais la science, ou mieux, la sagesse est une. C'est parce qu'on l'ignore qu'on croit ne pouvoir s'appliquer à la connaissance des phénomènes particuliers sans se détourner de l'étude des lois universelles.

G. Simons.

Carra de Vaux, *Gazali* (collection « Les Grands Philosophes »). — Paris, Alcan, 1902.

Ce nouvel ouvrage de M. Carra de Vaux fait le pendant de son *Avicenne*, et les deux volumes ont paru dans la collection « Les Grands Philosophes ». Tandis que le premier étudie la tradition philosophique grecque dans l'islam et la branche orientale des philosophes proprement dits, le présent livre traite des théologiens orthodoxes et spéculatifs, des moralistes et des Soufis. Gazali (1058-1111) est la plus significative personnalité de ce groupe. Après deux chapitres consacrés à sa vie et à ses œuvres (les principales sont *La destruction des philosophes* et *La rénovation des sciences religieuses*), l'auteur esquisse cette lutte contre les philosophes proprement dits, qui, trop fidèles à la tradition grecque, en étaient arrivés à mainte conclusion incompatible avec le Coran. Tel est le cas pour la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde, opposée au dogme créatianiste des musulmans et qui, suivant l'expression de M. Worms dans un traité antérieurement étudié [1], sert de « Schibboleth » entre croyants et non-croyants (chap. III). Gazali aborde vingt de ces questions qu'il accuse les philosophes d'avoir hérétiquement résolues. A son tour il fait le procès de leurs solutions et de leurs arguments, avec une grande finesse de critique. Mais là se borne ce qu'on a appelé le scepticisme de Gazali. En effet, à cette science rationaliste, Gazali veut substituer une théologie orthodoxe. Il ne rejette pas les services de la spéculation, à condition qu'elle soit humble et soumise, dépouillée de subtilités, et que dans aucun cas elle ne prétende suffire à fonder des vérités de foi (pp. 94 et suiv.). La théodicée de Gazali est celle du Coran (chap. IV). Il en est de même de sa morale, dont M. Carra de Vaux fait grand éloge, et où il signale l'infiltration d'idées grecques et même chrétiennes (chap. VI). Ce que l'auteur écrit sur la mystique de Gazali est de grand intérêt (chap. VII-VIII). Le soufisme, dit-il, ou la mystique

1 *Revue Néo-Scolastique*, 1902, p. 267.

orthodoxe musulmane n'est pas le fruit du Coran, mais résulte de l'interaction de trois grandes influences, les influences indienne, néo-platonicienne, chrétienne. C'est le christianisme qui a inspiré au soufisme ses doctrines élevées sur les états mystiques. De même et surtout, à l'instar de la mystique chrétienne, la mystique de Gazali et des soufis orthodoxes n'est pas panthéiste, mais individualiste : ce fait est d'autant plus remarquable que, contrairement à la mystique *surnaturelle* des chrétiens, l'état extatique dont parle Gazali paraît être mis à la portée *naturelle* de l'homme. « ...Gazali et les soufis orthodoxes considèrent l'ascétisme comme un moyen régulier de parvenir à la science, et l'extase comme devant être obtenue, au bout d'un temps plus ou moins long, par les exercices de l'ascèse. Ainsi que nous le disions, une telle doctrine ne saurait être imputée au christianisme : l'idée que Dieu pourrait être en quelque sorte forcé dans son secret par la persévérance âpre de l'ascète, n'a d'analogue que dans l'Inde » (p. 207). L'ouvrage se termine par une étude de la mystique postérieure à Gazali ; un appendice est consacré aux poètes mystiques persans.

A des non-initiés dans l'arabisme — c'est notre cas — l'ouvrage de M. Carra de Vaux ouvre des horizons inconnus : il fera plaisir à quiconque s'intéresse aux grandes manifestations de la pensée philosophique.

M. De Wulf.

Der Triumph der Christlichen Philosophie. Eine Festgabe zur Säcularwende, von Msgr. Dr. Engelbert Lorenz Fischer. — Mainz, Franz Kirchheim, 1900.

L'auteur se propose de montrer que les systèmes antichrétiens ne résistent pas à un examen approfondi, tandis que les doctrines en harmonie avec la religion chrétienne reposent sur des fondements solides. Malgré cette tendance apologétique, c'est aux philosophes de profession qu'il s'adresse.

La première partie du livre réfute les théories erronées sur la connaissance ; la deuxième, de loin la plus importante, nous fait assister à la lutte entre la philosophie chrétienne et les conceptions antichrétiennes : le Monisme évolutionniste, le Matérialisme, le Déterminisme, etc.

La critique des systèmes adversaires est généralement bien menée, avec une abondance d'érudition et un luxe de citations qui témoignent d'une constante impartialité. Mais la partie la plus intéressante est la synthèse cosmique que présente l'auteur comme la dernière expression de la philosophie chrétienne.

Selon Mgr Fischer, deux interventions directes de la Cause première suffisent à expliquer le développement de l'univers : l'une pour produire la matière, l'autre pour infuser l'âme immatérielle à un animal ayant les formes humaines. Dès lors, comment concevoir l'apparition de la *vie ?* L'auteur propose l'hypothèse de la « *prédisposition* » : grâce à une direction spéciale, une disposition, imprimée au début par le Créateur à la matière non-vivante, la matière se serait organisée et successivement, toujours par ces mêmes prédispositions évolutives, le premier germe se serait transformé en d'autres êtres vivants jusqu'à produire finalement le corps humain.

Cette hypothèse peut plaire à l'apologiste, mais résiste-t-elle aux critiques de la philosophie ? Dans la matière brute, ces prédispositions à la vie ne peuvent résulter que d'un ensemble de forces chimiques, physiques, mécaniques ; tout élément vital leur fait défaut. Dès lors, l'être vivant n'en peut éclore que si, à l'encontre de l'avis de l'auteur, il ne diffère pas spécifiquement du non-vivant. D'ailleurs, la même difficulté se présente pour expliquer la transformation du règne végétal en règne animal.

On voit que l'auteur a une connaissance insuffisante de la philosophie aristotélicienne et de son importance historique : la théorie de la composition substantielle de l'âme et du corps n'est pas même mentionnée parmi les réponses au problème anthropologique (pp. 585 sqq.).

Van Tichelen.

Cay von Brockdorff. *Das Studium der Philosophie mit Berücksichtigung der seminaristischen Vorbildung.* — Kiel, Paul Toeche, 1905 ; 81 S.

En présence du désaccord des physiciens contemporains sur les questions principielles que soulèvent les recherches expérimentales, en présence de leur recours à certaines hypothèses contradictoires ou illogiques, il importe de se rendre un compte exact des bases de la connaissance certaine et, partant, de se livrer à une étude approfondie de la philosophie. Ces remarques appuyées par des exemples sont suivies d'une critique très spéciale de l'enseignement universitaire et de collège au point de vue de la formation philosophique.

C'est ainsi que l'auteur voudrait voir réduire les heures consacrées à l'enseignement de la religion, qu'il croit à tort incompatible avec l'éveil de l'esprit critique.

Vient ensuite l'exposé assez détaillé d'une méthodologie des études philosophiques qui attribue une place importante à la physique, à la mécanique, mais surtout à l'histoire de la philosophie.

A ces pages où se trouvent d'excellentes remarques et de bons renseignements bibliographiques, se rattachent en appendice un choix de sujets de dissertation et une série de questions posées aux examens.

Cependant nous trouvons peu pédagogique de commencer l'étude de la philosophie par celle de l'histoire de la philosophie, comme l'auteur le propose (p. 20). Il n'aurait, d'ailleurs, pas écrit : « über die mittelalterliche Philosophie wollen wir kein Wort verlieren : sie ist obsolet geworden » (p. 29), s'il connaissait soit les publications déjà nombreuses du néo-thomisme, soit les travaux historiques qui ont fait connaître et apprécier la période médiévale de la pensée humaine.

Même au point de vue de son étude, l'auteur trouverait avantage à comparer son programme avec celui de l'Institut supérieur de Philosophie. Il y verrait notamment comment on a essayé à Louvain de joindre l'analyse à la synthèse, de concilier les exigences d'une formation philosophique générale avec les nécessités de la spécialisation et de combiner l'étude systématique de toutes les branches strictement philosophiques avec la culture de leurs auxiliaires, les sciences particulières.

A. Pelzer.

Victor de Swarte, *Descartes, Directeur spirituel.* — Alcan, 1904.

On sait les objections que soulevèrent les doctrines novatrices de Descartes, et les difficultés qu'elles lui suscitèrent. Sa mise en accusation par l'Académie de Leyde nous montre à suffisance l'opposition à laquelle se heurta l'illustre auteur du *Discours de la Méthode*. Il eut le bonheur de rencontrer deux femmes supérieures, toutes deux de sang royal, qui lui furent des disciples intelligents et sympathiques : Elisabeth, princesse Palatine, et la reine Christine de Suède. Le philosophe solitaire et voyageur, qui ne fit dans sa vie, toute de raisonnement et de « méditations », qu'une place fort restreinte aux passions humaines, prit un vif plaisir à initier aux principes de la philosophie nouvelle ces femmes si intelligentes. Il aimait à se laisser questionner par elles, et les objections de la Palatine ne lui déplaisaient pas — lorsqu'elles ne le pressaient point de trop près. Il s'établit ainsi entre lui et les deux Princesses le commerce d'une amitié intellectuelle dont il apprécia beaucoup le charme et la douceur. Aussi bien, il devait lui être agréable de pétrir ces intelligences féminines, moins actives et plus souples de leur nature ; en elles rien d'arrêté aux principes fixes d'un système

antérieurement reçu ; elles sont avides de recevoir passivement l'empreinte de la pensée virile qui leur a plu.

M. Victor de Swarte s'est efforcé de retracer les épisodes de cette « direction » intellectuelle que le grand novateur français exerça sur les deux Princesses. Le mérite de son livre consiste principalement dans une mise en scène colorée et vivante. A coup sûr, il renferme des documents neufs que des recherches nombreuses et patientes mirent au jour. Mais aussi il utilise — l'auteur le fait remarquer — et dispose avec une grande habileté d'ailleurs, les éléments que lui fournissaient les travaux du comte Foucher de Careil sur le même sujet et la belle édition de la *Correspondance de Descartes* par MM. Adam et Tannery.

Le livre est plein de vie ; on le lit avec le même intérêt qu'un roman. Et l'on éprouve le plaisir de voir revivre près de soi Descartes, la Princesse Élisabeth et la Reine Christine. Ame délicatement sensible, et si intelligente, la Palatine s'est attachée vivement à Descartes. Sa pensée se modèle docilement sur celle du philosophe français. Cependant elle ne manque point parfois d'en apercevoir les faiblesses et les erreurs. On connaît l'objection fondamentale de la Palatine : « Comment, dit-elle dans une de ses lettres à Descartes, l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'estant qu'une substance pensante) ? Car il semble que toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien, de la qualification et figure de la superficie de cette dernière. L'attouchement est requis aux deux premières conditions, et l'extension à la troisiesme. Vous excludez entièrement celle-cy de la notion que vous avez de l'âme, et celuy-là me paroist incompatible avec une chose immatérielle. Pourquoy je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en vostre métaphysique, c'est-à-dire de la substance, séparée de son action, de la pensée. Car encore que nous les supposions inséparables (qui toutefois est difficile à prouver dans le ventre de la mère et les grands évanouissements), comme les attributs de Dieu, nous pouvons, en les considérant à part, en acquérir une idée plus parfaite. »

Cette jeune femme mettait à nu un des vices essentiels du Cartésianisme et qui le dissocie en un dualisme irrémédiable.

Tout le livre est d'ailleurs à lire par quiconque s'intéresse au Cartésianisme, et si l'auteur ne nous fait pas « découvrir de nouveaux traits de caractère sur Descartes », assurément, il complète par des « touches nouvelles les portraits d'Elisabeth et de Christine » : c'était là toute son ambition.

Il est un point sur lequel nous croyons devoir faire des réserves : les appréciations que M. de Swarte formule au sujet de la scolastique. Ce sont là préjugés courants chez quiconque n'a point médité la vigoureuse pensée médiévale, où Leibniz, pourtant, découvrait de l'or.

EDGAR JANSSENS.

L. ROURE, S. J., *Hippolyte Taine*. In-8°, XII-192 pages. — Paris, Lethielleux.

Ce petit livre ne s'ajoute pas sans utilité aux quelque trois cents numéros de la bibliographie de Taine. Il est clair, sobre, modéré. L'auteur a pensé que l'œuvre du grand écrivain « commence à prendre le recul nécessaire aux peintres et aux critiques, et qu'il semble permis d'essayer une appréciation d'ensemble ». Cette appréciation, il la formule après un examen minutieux et méthodique : les lecteurs peuvent, sans imprudence, lui accorder la confiance que méritent toujours la compétence et le travail consciencieux.

Personne peut-être ne se prête mieux que Taine lui-même à être analysé et expliqué d'après ses procédés. Réduire une pensée étendue aux idées maîtresses, grouper celles-ci par leurs affinités mutuelles pour les rattacher enfin aux tendances dominantes de l'homme, est une méthode légitime en principe et féconde en résultats, à condition d'échapper à l'esprit systématique outrancier qui est l'écueil de la méthode. Or le R. P. Roure est très circonspect et très attentif à ne négliger aucun élément d'information. Le premier chapitre : *La philosophie de Taine* — place forte du livre et qui doit donner la mesure du mérite de l'œuvre entière — permet de bien augurer du jugement des connaisseurs. La pensée de Taine est prise à son origine, suivie à travers les enthousiasmes de la jeunesse, définie dans son aboutissant final. Ce n'est tout à fait ni du positivisme, malgré le caractère positif de la méthode, ni du matérialisme, — « aucune de ces deux affirmations n'exprime ce qu'il y a à la fois d'affirmatif et de négatif dans la doctrine d'Hippolyte Taine ». C'est plutôt, pour employer le mot heureux du P. Roure, du *naturisme*, doctrine moniste, évolutionniste, mécaniste : philosophie qui explique l'attitude d'impassibilité longtemps affectée en face des œuvres humaines, la réduction systématique au fait et à la qualité maîtresse, l'ironie âpre et amère du moraliste, l'inflexibilité enfin de l'esprit mathématique concevant l'univers et l'humanité à la façon d'un grandiose théorème. En un mot, tout ce qu'il fallait attendre du jeune homme d'avenir si finement jugé par son maître

Vacherot : « Esprit remarquable par la rapidité de conception, la finesse, la subtilité, la force de la pensée. Seulement comprend, conçoit, juge et formule trop vite ». Confiance absolue en soi-même, superbe intellectuelle, simplisme et particularisme de vision, tous les traits de la physionomie de Taine y sont.

Les chapitres qui suivent : *Religion et naturisme, Naturisme et sensualisme, Idées politiques, Plan d'organisation sociale*, ont une évidence de corollaire. Partout « les thèses de Taine s'élèvent avec la sûreté et la précision d'un système, d'un édifice où les dimensions, où la place de tous les matériaux ont été exactement prévues ». Nous nous demandons, incidemment, si l'auteur n'aurait pu indiquer plus nettement ce qui restera de cette intelligence extraordinaire, comme idées et comme influence bienfaisante. La légende des « deux Taine » fait l'objet du dernier chapitre. Taine, qu'il faut avant tout chercher dans un procédé de travail, n'a jamais changé. « S'il s'est infligé plusieurs fois des démentis involontaires, il en a rarement convenu. » Il a établi avec force la nécessité sociale du spiritualisme chrétien, mais ses sympathies ne sont pas allées jusqu'au catholicisme. Même à la fin de sa vie, il avait peu changé depuis le jour où il ne voulait voir dans le christianisme qu'une simple « gendarmerie morale ». Le désaccord entre la science et la foi catholique est toujours resté au centre de ses pensées. Mais « de sa laborieuse enquête il restera cette démonstration que le sentiment religieux est *la grande paire d'ailes indispensables à l'homme*, que *le vieil Evangile* reste *le meilleur auxiliaire de l'instinct social* ». Cette pensée apologétique est la solide conclusion du livre.

P. S.

A. Vermeersch, *Quaestiones de justitia ad usum hodiernum scholastice disputatae*. Altera editio, auctior et accuratior. — Brugis, sumptibus Beyaert, 1904, xxxvi-758 pp.

La *Revue Néo-Scolastique* a rendu compte dans l'avant-dernière livraison du traité *de jure et justitia* de M. le chanoine Pottier. Malgré quelques divergences de vue, le présent ouvrage, publié en première édition en 1901, témoigne des mêmes préoccupations sociales, il fallait s'y attendre, chez l'auteur du volumineux *Manuel social* consacré à la législation et aux œuvres en Belgique (2e édition, Louvain, 1904).

Sans doute, en ces matières de la justice, existent une méthode et une doctrine traditionnelles consacrées par l'autorité de saint Thomas d'Aquin et des écrivains classiques, tels que Molina, de Lugo, Lessius qui ont marché sur ses traces. Cependant ni l'une ni

l'autre n'ont empêché le R. P. Vermeersch de se montrer surtout moderne et actuel aussi bien dans le choix que dans la solution des questions traitées.

Après avoir défini et expliqué la vertu de justice et sa division ainsi que les vertus de justice légale et de justice distributive, il étudie notamment la démocratie chrétienne, le droit de suffrage, les impôts, le service militaire, le collectivisme, la propriété privée, la propriété littéraire, le prêt à intérêt, l'usure, le juste salaire, les grèves, le féminisme, les personnes morales et l'État. Il reproduit en appendice le *motu proprio* de Pie X sur l'action populaire chrétienne, et indique en une bibliographie systématique les ouvrages et les revues déjà cités à propos de chaque question.

Ajoutons que deux questions nouvelles ont enrichi l'édition présente : les personnes morales (l'État) et le féminisme. La bibliographie de ce dernier sujet serait à compléter par l'indication des ouvrages du P. Rösler (*Die Frauenfrage*, Wien, 1893), du chanoine Naudet (*Pour la femme*, 3e édit., Paris, 1903), de M. Harry Schmitt (*Frauenbewegung*, Berlin, 1903) et de Mmes Lange et Bäumer (*Handbuch der Frauenbewegung*, Berlin, W. Moeser).

Nous concluons : les *Quaestiones de justitia* remarquables par l'esprit de conciliation, de prudence et d'actualité qui les anime, constituent l'ouvrage le plus moderne et, à certains égards, le plus complet écrit par un théologien sur les problèmes sociaux du ressort de la justice.

V. Pelzer.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Kaulla (Dr Rudolf). — Die Lehre vom gerechten Preis in der Scholastik (Separatabdruck aus der *Zeitschrift f. die gesammte Staatswissenschaft*, 1904). Tübingen, H. Laupp.

Ter Haar (Franz). — Das Decret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus. Beitrag z. Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der katholischen Moral gegen Döllinger, Reusch, Harnack, Hermann und v. Hoensbroeck. Paderborn, Ferdinand Schoening, 1904.

Ter Haar (Franz). — Innocentii PP. XI de Probabilismo Decreti Historia et Vindiciae, una cum Responsione ad praecipuas recentium acatholicorum accusationes contra doctrinam moralem. Paris et Tournai, Casterman, 1904.

LECHALAS (Georges). — Introduction à la Géométrie générale. Paris, Gauthier-Villars, 1904.

Proceedings of the Aristotelian Society, N. S. Vol. IV. London, Williams and Norgate, 1904.

MICHOTTE (P.) — Etudes sur les théories économiques qui dominèrent en Belgique depuis 1830 jusqu'à 1886. Louvain, Ch. Peeters, 1904.

BRUNETIÈRE (F.). — Sur les chemins de la croyance. L'utilisation du positivisme. Paris, Perrin, 1904.

TERRIEN (R. P.), S. J. — L'Immaculée Conception. Paris, Lethielleux, 1904.

QUERABIN DE CERCAYCUTE (P.). — Apologia y Elogio del V. Doctor sutil y Mariano P. Juan Duns Escoto. Valencia, Antonio Lopez, 1904.

DEY A MARASC (P. Greg.). — Ontologismus et V. Doctor subtilis. Jerusalem, 1905.

ROLFES (Eug.). — Aristoteles' Metaphysik. 2. Hälfte. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1904.

LANG (Alb.). — Das Kausalproblem, Erster Teil. Köln, J. P. Bachem, 1904.

MURRI (Romolo). — Un Papa. Un secolo ed il cattolicismo sociale. Torino, Marietti, 1904.

BALLERINI (Prof. G.). — Analisi del socialismo contemporaneo. Siena, tip. edit. S. Bernardino, 1904.

UPHUES (Prof. Dr Goswin). — Vom Lernen. Osterwieck (Harz), A. W. Zickfeldt, 1905.

UPHUES (Prof. Dr Goswin). — Vom Bewusstsein. Osterwieck (Harz), A. W. Zickfeldt, 1904.

UPHUES (Prof. Dr Goswin). — Sokrates u. Platon. Was wir von ihnen lernen können. Osterwieck (Harz), A. W. Zickfeldt, 1904.

REINSTADLER (Dr. Seb.). — Elementa philosophiae scholasticae. Editio altera. Fribourg, Herder, 1904. 2 vol.

BALLERINI (G.). — Il Principio di causalità e l'esistenza di Dio, di fronte alla Scienza Moderna. Firenze, Libreria Fiorentina, 1904.

ALPHANDÉRY (P.). — Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle. Paris, Leroux, 1903.

MIGUEL ASIN Y PALACIOS. — El Averroismo teologico de Sto Tomas de Aquino. Zaragoza, 1904.

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1904.

Mélanges et Documents.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

Bulletins bibliographiques.

Ce fascicule a été publié le 1er février 1904.

Sommaire Idéologique

DES

OUVRAGES ET DES REVUES

DE

PHILOSOPHIE

PUBLIÉ

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

DIXIÈME ANNÉE | FASCICULE XXXV

1(01) BRZOZOWSKI, St. Qu'est-ce que la philosophie? *Przeglad filoz.*, VI, 4, 03.

1(01) FAGGI, A. Filosofia, storia, arte. *Riv. filos.*, mai-juin 03.

1(01) KODIS, Dr J. La valeur culturelle de la philosophie de l'expérience pure. *Przeglad filoz.*, VI, 4, 03.

1(01) PEILLAUBE, E. Méthode de philosophie. *R. de philos.*, février 04.

1(01) ZLOTNICKI, Dr Ant. L'essence de la philosophie. *Przeglad filoz.*, VI, 4, 03.

1(03) LALANDE, A. Les récents dictionnaires de philosophie. *R. phil.*, déc. 03.

1(06) HUMBERT, A. La philosophie et le Congrès de Munich. *R. de phil.*, février 04.

1(07) Bulletin de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain : Les travaux pratiques, les laboratoires et les sociétés pendant l'année académique 1902-1903. *R. Néo-Scol.*, nov. 03.

1(07) DOMET DE VORGES, Cte. En quelle langue doit être enseignée la philosophie scolastique? *R. Néo-Scol.*, août 03.

1(07) GUIBERT, J. L'enseignement de la philosophie dans les grands séminaires. *R. de phil.*, février 04.

1(07) Les cours de philosophie à Berlin et à Leipzig. *Ann. de phil. chrét.*, nov. 03.

1(07) MEUFFELS, H. Un problème à résoudre. *R. Néo-Scol.*, nov. 03.

1(07) TOUCHET, Mgr. Lettre sur l'enseignement des séminaristes. *Ann. de phil. chrét.*, janv. 04.

1(09) CHIOPPELLI, G. Il valore teoretico della storia della filosofia. *Riv. filos.*, mai-juin 03.

1(09) VILLA, G. Dei caratteri e delle tendenze della filosofia contemporanea. *Riv. filosofica*, mars-avril 03.

11 FAIRBROTHER, W. H. The relations of Ethics to Metaphysics. *Mind*, janv. 04.

11 PAULSEN, Fr. Kant u. die Metaphysik. Bemerkungen zu einer Vorrede Vaihinger's. *Kantstud.*, VIII, 1, 03.

111,5 THOMSEN, A. Bemerkungen z. Kritik des kantischen Begriffes des Dinges an sich. *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

113 BATAULT, G. L'hypothèse du « Retour éternel » devant la science moderne. *Rev. philos.*, février 04.

113 NAZARI, O. La concezione del mondo secondo il Bhagavadgita. *Riv. filos.*, nov.-déc. 03.

113(02) MIELLE, P. Une cosmologie. *Ann. de philos. chrét.*, février 04.

115 MÜLLER, A. Zur Analysis des Raumes. *Philos. Jahrb.*, 16, 3, 03.

115 SILBERSTEIN, L. La connexion des phénomènes du temps (Revue scientif.). *Przeglad filoz.*, VI, 2, 03.

115(09) BERGSON. Cours sur l'histoire de l'idée de temps (Collège de France). *R. de philos.*, janv. 04.

116 KOZLOWSKI. L'évolution comme principe philos. du devenir. *R. phil.*, février 04.

118 Die «latente Energie» (Miszellen). *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.

122 VITALI, G. Sull'applicabilità dei concetti di causa e di effetto nelle scienze storiche. *R. italiana di sociol.*, VII, 3, 03.

124 GREGORI, Dr Fr. Mechanicismus et teleologismus. *Divus Thomas*, S. II, vol. IV, 4, 6, 03.

124 RICHET, Ch. Lettre de M. Ch. Richet (causes finales). *R. philos.*, oct. 03.

124 Waren die Organismen der Urwelt weniger zweckmässig, als die gegenwärtigen? (Miszellen). *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.

13 VASCHIDE, N. et PELLETIER, Mlle. Les signes physiques de l'intelligence. Travail du laboratoire de psychologie expérimentale de l'Asile de Villejuif. *R. de phil.*, février 04.

133 VIERKANDT, A. Wechselwirkungen beim Ursprung von Zauberbräuchen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, II, 1, 03.

136,1 DUGAS, L. La pudeur : étude psychologique, nov. 03.

136,1 DE MONTMORAND, Vte Brenier. L'érotomanie des mystiques chrétiens. *R. philos.*, oct. 03.

136,4(08) VIERKANDT, A. Fortschritte auf dem Gebiete der Völkerpsychologie, Kultur- und Gesellschaftslehre. Literaturbericht über das Jahr 1902.

136,5 MESSMER, Oskar. Zur Psychologie des Lesens bei Kindern u. Erwachsenen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, II, 2 u. 3, 03.

136,7 MAYER, Aug. Ueber Einzel- und Gesammtleistung des Schulkindes. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 2 u. 3, 03.

136,7 MESSMER, Oskar. Zur Psychologie des Lesens bei Kindern u. Erwachsenen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, II, 2 u. 3, 03.

136,7 (08) GUTZMANN, Herm. Fortschritte auf d. Gebiete d. Erforschung d. kindlichen Sprache in den Jahren 1898-1902. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 1, 03.

136,7 (08) GUTZMANN, Herm. Die neueren Erfahrungen üb. die Sprachstörungen d. Kindesalters. Referat üb. die Jahren 1898-1902. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 4, 03.

137 PAULHAN, F. La simulation dans le caractère. Quelques formes particulières de simulation. *R. philos.*, oct.-nov. 03.

141 MOORE, G. E. The refutation of Idealism. *Mind*, oct. 03.

141(01): 9 MEDICUS, F. Kant u. Ranke. Eine Studie über die anwendung der transcendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften. *Kantstudien*, 2 u. 3, 03.

146 BELOT. Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine. *R. phil.*, déc. 03.

146 DE CRAENE, G. Le positivisme et le faux spiritualisme. *R. Néo-Scol.*, août 03.

146 DEFOURNY, M. Le rôle de la sociologie dans le positivisme. *R. Néo-Scol.*, août 03.

149,3 DE MONTMORAND, Vte Brenier. L'érotomanie des mystiques chrétiens. *R. philos.*, oct. 03.

149,914 DE CRAENE, G. Le positivisme et le faux spiritualisme. *R. Néo-Scol.*, août 03.

149,914 GRASSET, Dr J. Pensée et cerveau. La doctrine biologique du double psychisme et le spiritualisme. Réponse au Dr Surbled. *R. de philos.*, février 04.

149,914 SURBLED, D^r^. Pensée et cerveau, à propos d'un livre récent du Dr J. Grasset. *R. de philos.*, février 04.

149,915 FERRO, A. La teoria del parallelismo e la teoria dell' influsso fisico. *Riv. filos.*, sept.-oct. 03.

149,915 STEIL, A. M. Das Theorem der menschlichen Weseneinheit in konsequenter Durchführung. *Philos. Jahrb.*, XVI, 3, 03.

149,916 KOZLOWSKI. L'évolution comme principe philos. du devenir. *R. phil.*, février 03.

149,916 SALVADORI, G. L'evoluzionismo di fronte alle tendenze della civiltà contemporanea. *R. it. di sociologia*, VII, 4, 03.

149,916 TUCCIMEI, G. I fattori dell'evoluzione. *R. intern. di sc. sociali*, juil. 03.

149,916 Waren die Organismen der Urwelt weniger zweckmässig, als die gegenwärtigen? *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.

149,917 GREGORI, D^r^ Fr. Mechanicismus et teleologismus. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 4, 6, 03.

149,919 DE WULF, M. La décadence de la Scolastique à la fin du moyen âge. *R. Néo-Scol.*, nov. 03.

149,921 DE WULF, M. Introduction à la Philosophie néo-scolastique. Louvain, Institut supérieur de Philosophie; Paris, Alcan, 1904.

149,925 VESPIGNANI, A. M. In liberalismum universum trutina. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 5, 03.

149,930 GUTBERLET, C. Der Voluntarismus. *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.

15 BONATELLI, F. Le categorie psicologiche. *Riv. filos.*, nov.-déc. 03.

15 CHOLLET, J. A. La psychologie et le surnaturel. *R. de philos.*, février 04.

15 DÜRR, E. Ueber die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses der Logik von der Psychologie. Betrachtungen im Anschluss an die « Logischen Untersuchungen » von Edmund Husserl. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 4, 04.

15 Egger, Vict. La psychologie, objet du cours. *R. C. et C.*, déc. 03.
15 Gumplowicz, L. Per la psicologia della storiografia. *R. ital. di sociologia*, VII, 1-2, 03.
15 Miceli, V. L'indirizzo psicologico nella filosofia del diritto. *Riv. ital. di sociologia*, VII, 1-2, 03.
15 Meumann, E. Zur Einführung. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 1, 03.
15 Rigoni, G. Note psicologiche. *Riv. filos* , sept.-oct. 03.
15,5 Klein, J. Ueber die Wichtigkeit der Psychologie für die Naturwissenschaften. *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.
15 : 612 Zwei Empfindungen durch einen Reizung der Haut ausgelöst (Miszellen). *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.
15(02) Mercier, D. La Psychologie, t. I, 6e édition. Louvain, Institut supérieur de Philos. Paris, Alcan, 03.
15(06) Durand, Eug. Congrès de Psychologie de Paris. *R. de phil.*, février 01.
15(07) Peillaube, E. Objet de la Psychologie. *R. de philos.*, fév. 04.
151,1 Nazzari, R. L'uomo di genio per gli psichiatri e gli antropologi. *Riv. filos.*, nov.-déc. 03.
151,2 Bonatelli, F. Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione. *Riv. filosofica*, mars-avril 03.
151,2 Gutberlet, C. Die natürliche Erkenntniss der Seligen. *Philos. Jahrb.*, XVI, 3, 03.
151,3 Sind die Insekten Reflexmaschinen ? (Miszellen). *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.
152 Binet, Alfred. De la sensation à l'intelligence. *R. philos.*, nov.-déc. 03.
152 Bonatelli, F. Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione. *R. filosofica*, mars-avril 03.
152 Glossner, Dr M. Ein Bundesgenosse aus naturkundlichen Lager im Kampfe gegen die idealistiche Auffassung der sensiblen Qualitäten. *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, XVIII, 1, 02.
152(07) Dumas, G. Cours sur la psychologie des sens externes à la Sorbonne). *R. de philos.*, janv. 04.
152,1 Lachelier, L'observation de Platner. *Rev. mét. et mor.*, nov. 03.
152,1 : 530 Wirth, Wilh. Fortschritte auf dem Gebiete d. Psychophysik d. Licht- u. Farbenempfindung. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 2 u. 3, 03.
152,2 Gaetschenberger, R. Ueber die Möglichkeit einer Quantität der Tonempfindung. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 1, 03
152,2 Krueger, Félix. Differenztöne u. Konsonanz. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 2 u. 3 ; II, 1, 03.
152,3 Neueres über Geruch (Miszellen). *Philos. Jahrb.*, XVII, 1, 04.
152,5 Marillier, L. et Philippe, Dr J. Sur l'aperception des différences tactiles. *R. philos.*, déc. 03.
152,7 Kraepelin, E. Ueber Ermüdungsmessungen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 1, 03.

152,7 Ogden, Rob. M. Untersuchungen über den Einfluss der Geschwindigkeit des lauten Lesens auf das Erlernen u. Behalten von sinnlosen u. sinnvollen Stoffen. *Arch. f. die ges. Psychologie.*
152,8 Pearce, H. J. Ueber den Einfluss von Nebenreizen auf die Raumwahrnehmung. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 1, 03.
153 Binet, Alfred. De la sensation à l'intelligence. *R. philos.*, nov.-déc. 03.
153 Dogme et Raison. *Ann. philos. chrét.*, nov. 03, janv.-févr. 04.
153 Grasset, Dr J. Pensée et Cerveau. La doctrine biologique du double psychisme et le spiritualisme. Réponse au Dr Surbled. *R. de phil.*, février 04.
153 Lapie. Expérience sur l'activité intellectuelle. *R. philos.*, février 04.
153 Surbled, Dr. Pensée et Cerveau, à propos d'un livre récent du Dr J. Grasset. *R. de phil.*, février 04.
153 Vaschide, N. et Pelletier, Mlle. Les signes physiques de l'intelligence (travail du laboratoire de psychologie expérimentale de l'Asile de Villejuif). *R. de philos.*, février 04.
153,1 : 612 Mc Dougal, W. The physiological factors of the attention. Process. *Mind*, oct. 03.
153,5 Wreschner, A. Zur Psychologie der Aussage. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 1, 03.
153,7 Bonatelli, F. Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza e della percezione. *Riv. filos.*, mars-avril 03.
153,7 Dyroff, Ad. Das Selbstgefühl. *Philos. Jahrb.*, XVII, 1, 04.
154 Ogden, Rob. M. Untersuchungen über den Einfluss der Geschwindigkeit des lauten Lesens auf das Erlernen und Behalten von sinnlosen u. sinnvollen Stoffen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, II, 2 u. 3, 03.
154 Voisine, G. Bibliographie du souvenir. *R. de philos.*, févr. 01.
157 Hermant, Paul. De la nature de l'émotion. *R. de philos.*, février 04.
157 Le Bihan, Eug. Principes généraux de l'expression. *Ann. phil. chrét.*, février 04.
157 Lipps, Theod. Einfühlung, innere Nachahmung u. Organempfindungen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 2 u. 3, 03.
157 Ricciardelli, R. M. De passionibus. V. Thomistica passionum classificatio cum novis comparatur et in se examinatur. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 4, 03.
157,1 Bauch, Bruno. Naiv u. Sentimentalisch. — Klassisch u. Romantisch (eine histor.-kritische Parallele). *Arch. f. Geschichte d. Phil*, XVI, 4, 03.
157,1 Germain, Alph. Le style dans les arts et sa signification historique. *Ann. phil. chrét.*, février 04.
157,1 Neue Erklärungen der musikalischen Harmonie (Miszellen). *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03.
157,1 Von Holtum, Greg. Das Angenehme u. das Gute. *Philos. Jahrb.*, XVII, 1, 04.
158,1 Kraepelin, E. Ueber Ermüdungsmessungen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 1, 03.
158,3 Messmer, Oskar. Zur Psychologie des Lesens bei Kindern u. Erwachsenen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, II, 2 u. 3, 03.

158,3 Pentschew, Christo. Untersuchungen zur Oekonomie u. Technik des Lernens. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 4, 03.

159 Bonatelli, F. Alcuni schiarimenti intorno alla natura del conoscere, del volere, della coscienza, e della percezione. *Rivista filos.*, mars-avril 03.

159 Bradey, J. H. The definition of will. *Mind*, janv. 04.

159,1 del Prado, Norb. De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio. *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, XVII, 1, 02.

159,1 Del Prado, N. Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta D. Thomam et S. Augustinum. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 5, 03.

159,1 : 3 de Roberty, E. Le concept sociologique de liberté.

159,2 Espinas, A. L'organisation ou la machine vivante en Grèce, au IVe siècle avant J. C. *R. mét. et mor.*, nov. 03.

16 Dürr, E. Ueber die Frage des Abhängigkeitsverhältnisses der Logik von der Psychologie. Betrachtungen im Anschluss an die « Logischen Untersuchungen » von Edmond Husserl. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 4, 03

161,2 Ross, G. R. T. The disjunctive judgment. *Mind*, oct. 03.

162 Lukasiewicz, J. L'induction comme inversion de la déduction. *Przeglad filoz.*, VI, 2, 03.

165 Lucka, E. Das Erkenntnisproblem u. Mach's « Analyse der Empfindungen ». *Kantstud.*, VIII, 4, 03.

165 : 5 Kleinpeter, H. Kant u. die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegenwart (Mach, Hertz, Stallo, Clifford). *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

165,1 Staudinger, F. Cohen's Logik der reinen Erkenntnis und die Logik der Wahrnehmung. *Kantstudien*, VIII, 1, 03.

167 Milhaud, G. La science et l'hypothèse par M. H. Poincaré (étude critique). *R. mét. et mor.*, nov. 03.

167 White, W. J. Note on the philosophy of a supposition. *Mind*, oct. 03.

17 Blondel, Hervé. Le patriotisme et la morale. *R. intern. de sociol.*, août-sept., oct. 03.

17 Fairbrother, W. H. The relations of Ethics to Metaphysics. *Mind*, janv. 04.

17 Fonsegrive, G. Le problème moral. *R. de philos.*, février 04.

17 Lagerborg, Rolf. La nature de la morale. *R. intern. de sociol.*, mai, juin 03.

17 Morpillero, G. Civiltà, famiglia, moralità. *R. ital. di sociol.*, VII, 4. 03.

17 Rauh. La morale comme technique indépendante (thèse et discussion). *Bull. Soc. franç. philos.*, janv. 04.

17 Vidari, G. Le concezioni moderne della vita e il compito della filosofia morale. *Riv. filos.*, sept.-oct. 03.

171,1 Belot. Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine. *R. philos.*, déc. 03.

171,1 Struve, H. Du principe suprême de la conduite morale. *Przeglad filoz.*, VI, 2, 03.

171,4 Thilly, Fr. Kant and teological Ethics. *Kantstudien*, VIII, 1, 03.

171,7 Kodis, Dr J. La valeur culturelle de la philosophie de l'expérience pure. *Przeglad filoz.*, VI, 4, 03.

171,7 PRÉVOST, Gabriel. Évolution et lutte dans notre société présente. *Ann. philos. chrét.*, févr. 04.
172 DUPRAT, G. L. Education sociale et solidarité. *R. intern. de sociologie*, déc. 03.
172,1 BLONDEL, Hervé. Le patriotisme et la morale. *R. intern. de sociol.*, août-sept., oct. 03.
172,1 DARLU, A. L'idée de Patrie. *R. mét. et mor.*, nov. 03.
173 CARLI, F. La religione naturale e la famiglia. *R. ital. di sociol.*, VII, 1-2, 03.
173 MORPILLERO, G. Civiltà, famiglia, moralità. *R. ital. di sociol.*, VII, 4, 03.
173 X. Quelques perspectives sur le féminisme. *Ann. phil. chrét.*, nov. 03.
173,1 ANZOLETTI, Luisa. Divorzio e dovere sociale. *R. intern. di sc. sociali*, juin 03.
176 HOHENEMSER, D[r] R. Versuch einer Analyse der Scham. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, II, 2 u. 3, 03.
177,7 DUPRAT, G. L. Education sociale et solidarité. *R. intern. de sociologie*, déc. 03.
179,8 GRANELLI, E. De mendacio. *Divus Thomas*, XXV, S. II, vol. V, 04.
184 TAYLOR, A. E. Note in reply to M[r] A. W. Benn (**Plato**). *Mind*, oct. 03.
184 ZUCCANTE, A. La donna nella doctrina di **Platone**. *Riv. filos.*, mai-juin 03.
185 HEBLER, Carl. Ueber die **aristotelische** Definition der Tragödie. Hersg. von Anna Tumorkin. *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XVII, 1, 03.
185 PIAT, Clodius. Le naturalisme **aristotélicien**. *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XVI, 4, 03.
185 SCHINDELE, St. Die **aristotelische** Ethik. *Philos. Jahrb.* XVI, 4, 03.
185 WITTEN, R. Die Kategorien des **Aristoteles**. *Arch. f. Gesch. d. Philos.* XVII, 1, 03.
186,3 EISELE, D[r]. Zur Dämonologie **Plutarch**'s von Chaeronea. *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XVII, 1, 03.
188 DYROFF, Ad. Jahresbericht über die deutsche Literatur zur **nacharistotelischen** Philos. (1887-1903). *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XVII, 1, 03.
188,6 BREUER, J. **Seneca**'s Ansichten von der Verfassung des Staates. *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XVI, 4, 03.
189 BOTTERSO, O. L. « Octavius » di M. Minucius Felice e sue relazioni con la coltura classica. *Rivista filos.*, mai-juin 03.
189,2 DEL PRADO, N. Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta D. Thomam et S. **Augustinum**. *Divus Thomas*, S. II, vol. IV, 5, 03.
189,2 LÜDEMANN, H. Jahresbericht über **Kirchenväter** u. ihr Verhältnis z. Philos. 1897-1900. *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XVI, 4, 04.
189,4 LAUER, H. Die Gewissenslehre **Albert des Grossen**. *Philos. Jahrb.*, XVII, 1, 04.
189,4 ADLHOCH, B. Glossen zur neuesten Wertung des **Anselmischen** Gottesbeweises. *Philos. Jahrb.*, XVI, 3, 03.
189,4 GRABMANN, D[r] M. Die Lehre des **Johannes Theutonicus** O. Pr., über den Unterschied von Wesenheit u. Dasein. *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, XVII, 1, 02.

189,4 **Otlohs von S. Emmeram** Verhältnis zu den freien Künsten. *Philos. Jahrb.*, XVII, 1, 04.

189,4 Del Prado, N. Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta D. **Thomam** et S. Augustinum. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 5, 03.

189,4 Ricciardelli, R. M. De passionibus. V. **Thomistica** passionum classificatio cum novis comparatur et in se examinatur. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 4, 03.

189,5 Loria, A. Un mistico del materialismo : **B. Kidd**. *Nuova Antologia*, Rome, 1902.

19 Hicks, G. D. Prof. **Adamson**'s Philosophical Lectures. *Mind*, janv. 04.

19 Janssens, E. L'apologétique de M. **Brunetière**. *R. Néo-Scolast.*, août 03.

19 Brzozowski, St. Le système de philosophie de H. **Cohen** (Revue des systèmes contemporains). *Przeglad filoz.*, VI, 2, 03.

19 Staudinger, F. **Cohen**'s Logik der reinen Erkenntnis u. die Logik der Wahrnehmung. *Kantstud.*, VIII, 1, 03.

19 Faguet, Em. **Descartes**, ses idées générales, ses idées morales ; l'écrivain, son influence. *R. C. et C.*, 3, 17, 24 déc. 03.

19 Kunze, G. **Emerson** u. Kant. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Griselle, Eug. **Fénelon** métaphysicien. Œuvres inédites. Première rédaction de la troisième lettre sur divers sujets de métaphysique et de religion. *R. de philos.*, janv. 04.

19 Bielinski, J. Encore un détail sur la vie de J. **Goluchowski**. *Przeglad filoz.*, VI, 3, 03.

19 Chmielowski, P. Sur la vie et l'activité de J. **Goluchowski**. *Przeglad filoz.*, VI, 2 et 3, 03.

19 Riehl, A. **Helmholtz** in seinem Verhältnis zu Kant. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Kühnemann, E. **Herder** u. Kant an ihrem 100jährigen Todestage. *Kantstudien*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Bauch, B. Die Persönlichkeit **Kant**'s. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Evellin, F. La dialectique des antinomies **kantiennes**. *R. mét. et mor.*, nov. 03.

19 Heman, F. Immanuel **Kant**'s philosophisches Vermächtnis. Ein Gedenkblatt zum hundertjährigen Todestage des Philosophen. *Kantstudien*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Heman, F. **Kant**'s Platonismus u. Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus. *Kantstud.*, VIII, 1, 03.

19 **Kant** u. Schiller (Mitteilungen). *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

19 Kleinpeter, H. **Kant** u. die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik d. Gegenwart (Mach, Hertz, Stallo, Clifford). *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

19 Kühnemann, E. Herder u. **Kant** an ihrem 100jährigen Todestage. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Liebmann, O. **Kant**. Zur Erinnerung an den 12. Februar 1804. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Medicus, F. **Kant** u. Ranke. Eine Studie über die Anwendung der transcendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften. *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

19 Messer, A. Die « Beziehung auf den Gegenstand » bei **Kant**. *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

19 Napoléon u. **Kant** (Mitteilungen). *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

19 Paulsen, F. **Kant** u. die Metaphysik. Bemerkungen zu einer Vorrede Vaihinger's. *Kantstud.*, VIII, 1, 03.

19 Paulsen, F. Zum hundertjährigen Todestage **Kant**'s. *Kantstud.* IX, 1 u. 2, 04.

19 Reinecke, W. Die Grundlagen der Geometrie nach **Kant**. *Kantstud.*, VIII, 4, 03.

19 Riehl, A. Helmholtz in seinem Verhältnis zu **Kant**. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Sänger, E. Die neue Kantausgabe : **Kant**'s Briefwechsel. *Kantstud.*, VIII, 1, 03.

19 Schmid, F. A. **Kant** im Spiegel seiner Briefe. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Staudinger, F. **Kant**'s Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart. Zum Streite Natorps mit den Herbartianern. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Thilly, Frank. **Kant** and teleological Ethics. *Kantstud.*, VIII, 1, 03.

19 Thomsen, A. Bemerkungen z. Kritik des **Kantischen** Begriffes des Dinges an sich. *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

19 Troeltsch, E. Das Historische in **Kant**'s Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kant's Philosophie der Geschichte. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 van der Wyck. **Kant** in Holland. *Kantstud.*, VIII, 4, 03.

19 Vaihinger, H. An die Freunde der **Kantischen** Philosophie. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Vaihinger, H. Erklärung der vier Beilagen (**Kant**). *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Von Aster, E. Die neue **Kant**-Ausgabe u. ihr erster Band. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 Walsch, C. M. **Kant**'s transcendental Idealism and empirical Idealism. *Mind*, oct. 03, janv. 04.

19 Wasserberg, J. Le rapport entre la matière et la forme des phénomènes chez **Kant**. *Przeglad filoz.*, VI, 3, 03.

19 Wille, E. Konjecturen zu mehreren Schriften **Kant**'s. *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.

19 Wille, E. Konjecturen zu **Kant**'s Kritik der praktischen Vernunft. *Kantstud.* VIII, 4, 03.

19 Windelband, W. Nach hundert Jahren (**Kant**). *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

19 **Lafcadio Hearn** : Nirvana. *Przeglad filoz.*, VI, 4, 03.

19 Rebière, G. M. **Louis Liard**. Le philosophe. *R. C. et C.*, 19 nov. 03.

19 Lucka, E. Das Erkenntnisproblem u. **Mach**'s « Analyse der Empfindungen ». *Kantstud.*, VIII, 4, 03.

19 Delbos, V. Cours sur **Malebranche** (à la Sorbonne). *R. de phil.*, janv. 04.

19 Joly, H. La morale de **Malebranche**. *R. de phil.*, févr. 04.

19 Gnesotto, A. Nota sul canone del metodo indiretto di differenza di J. S. **Mill**. *Riv. fil.*, nov.-déc. 03.

19 Charbonnel, J. R. Les deux pôles de la morale contemporaine : la solidarité et l'individualisme de **Nietzsche**. *Ann. de phil. chrét.*, janv. 04.

19 Schwartzkopf, Dr P. **Nietzsche** u. die Entstehung d. sittlichen Vorstellungen. *Arch. f. Gesch. d. Philos*, XVII, 1, 03.
19 Umfrid, O. L. Das Recht u. seine Durchführung nach K. Chr. **Planck**. *Arch. f. Gesch d. Phil.*, XVII, 1, 03
19 Medicus, F. Kant u. **Ranke**. Eine Studie über die Anwendung der transcendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften. *Kantstudien*, VIII, 2 u. 3. 03
19 Dauriac. Les moments de la philos. de Charles **Renouvier**. *Bull. Soc. franç. philos.*, févr. 04.
19 Janssens, Edg. Charles **Renouvier**. *R. Néo-Scol.*, nov. 03.
19 Necrologio : Charles **Renouvier**. *Riv. filos.*, nov.-déc. 03.
19 Mondolfo, R. L'educazione secondo il **Romagnosi**. *Riv. filos.*, mars-avril 03.
19 Romano, P. La dottrina della razione e la filosofia civile in G. D. **Romagnosi**. *R. it. di sociol.*, VII, 4, 03
19 Blampignon. Mgr. Jean-Jacques **Rousseau** ou génie et démence. *Ann. phil. chrét.*, nov. 03.
19 de Coussanges, J. La Religion de **Ruskin**. *Ann. phil. chrét.*, févr. 04.
19 Vailati, G. Di un' opera dimenticata del P. Gerolamo **Saccheri** (« Logica demonstrativa » 1697 *Riv. filos.*, sept-oct. 03.
19 Dumas, G. **Saint-Simon**, père du positivisme. *R. phil.*, févr. 04.
19 Kant u. **Schiller** (Mitteilungen). *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.
19 Norden, F. La dialectique éristique de **Schopenhauer**. *R. C. et C.*, 19, 24 nov., 10 déc. 03.
19 Necrologio : Herbert **Spencer**. *Riv. filos*, nov.-déc. 03.
19 Meyer, W. **Spinoza**'s demokratische Gesinnung u. sein Verhältnis zum Christentum. *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XVI, 4, 03.
19 Lewkowicz, J. Exposition critique de la doctrine de **Spinoza** sur Dieu. *Przeglad filoz.*, VI, 3, 03.
19 Nusbaum. R. La critique des théories mécaniques d'après **Stallo** (Revue scientif.). *Przeglad filoz.*, VI, 2, 4, 03.
19 Vorlaender, K. Rudolf **Stammler**'s Lehre vom richtigen Recht. *Kantstud.*, VIII, 2 u. 3, 03.
19 Skorski, Z. L'opinion de **Wundt** sur la nature des jugements. *Przeglad filoz.*, VI, 3, 4, 03.
2(01) Lettres romaines. *Ann. philos. chrét.*, janv., févr. 04.
2(09) Besse, Cl. Lettre de France : L'anticléricalisme sous M. Combes (Psychologie et Histoire). *R. Néo-Scol.*, nov. 03.
2(09) Ellero, G. Religione, cristianesimo e civiltà in due scrittori contemporanei. *R. int. di sc. sociali*, oct. 03.
2(09) Senior. L'américanisme en Amérique et en France. *Ann. philos. chrét.*, janv. 04.
21(01) Strauß, A. Die Aseität Gottes. *Philos. Jahrb.*, XVI, 4, 03 ; XVII, 1, 04.
211 Von Holtum, R. P. Inquisitio de tenore litterali argumenti ex motu, Dei existentiam demonstrantis. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 4. 6, 03.
215 Dogme et Raison. *Ann. philos. chrét.*, nov. 03, janv. et févr. 04.
215 Toniolo, G. Il supremo quesito della sociologia e i doveri della scienza nell'ora presente. *R. intern. di sc. sociali*, juin, sept. 03.
219,11 del Prado, Norb. De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio. *Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.*, XVII, 1, 02.

219,11 del Prado, Norb. Concordia liberi arbitrii cum divina motione juxta D. Thomam et S. Augustinum. *Divus Thomas*, XXIV, S. II, vol. IV, 5, 03.

219,12 Chollet, J. A. La psychologie et le surnaturel. *R. de phil.*, février 01.

219,12 Leonardini, J. De scientifica miraculorum certitudine animadversiones. *Divus Thomas*, XXV, 1, 04.

239 Denis, Ch. Apologie et terminologie à propos d'une critique contre M. Brunetière. *Ann. phil. chrét.*, nov. 03.

239 Janssens, Edg. Correspondance. — Réponse. *Ann. phil. chrét.*, février 04.

3(01) Defourny, M. Le rôle de la sociologie dans le positivisme. *R. Néo-Scol.*, août 03.

3(01) Krauz, K. L'âge d'or, l'état de la nature et le développement par les antithèses. *Przegląd filoz.*, VI, 3, 4, 03.

3(01) Toniolo, G. Il supremo quesito della sociologia e i doveri della scienza nell'ora presente. *R. intern. di sc. sociali*, juin, sept. 03.

3(06) Cailleux, Ed. V[e] Congrès de l'Institut international de Sociologie. *R. de philos.*, janv. 04.

3(09) De Greef, Guil. Introduction à l'histoire de l'économie sociale. *R. intern. de sociol.*, déc. 03.

3(09) Kostyleff, N. Le problème de la vie en rapport avec les origines de la sociologie. *R. intern. de sociol.*, 03.

335 H. P. Le socialisme et la question sociale d'après le livre de M. O. Noël. *Ann. phil. chrét.*, nov. 03.

34(01) Miceli, V. L'indirizzo psicologico nella filosofia del diritto. *R. it. di sociol.*, VII, 1-2, 03.

37 Mayer, Aug. Ueber Einzel- und Gesammtleistung des Schulkindes. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, I, 2 u. 3, 03.

37 Ogden, Rob. M. Untersuchungen über den Einfluss der Geschwindigkeit des lauten Lesens auf das Erlernen u. Behalten von sinnlosen u. sinnvollen Stoffen. *Arch. f. die gesammte Psychologie*, II, 2 u. 3, 03.

37 Staudinger, F. Kant's Bedeutung f. die Pädagogik der Gegenwart. Zum Streite Natorps mit den Herbartianern. *Kantstud.*, IX, 1 u. 2, 04.

4(01) de Courtenay, J. Baudouin. Les bases psychiques des phénomènes de la langue. *Przegląd filoz.*, VI, 2, 03.

5(01) Michelet, Georges. La science et l'esprit scientifique. *R. de philos.*, janv. 04.

5(01) Milhaud, G. La science et l'hypothèse par M. H. Poincaré. *R. mét. et mor.*, nov. 03.

51(01) Sorel, G. Sur divers aspects de la mécanique. *R. mét. et mor.*, nov. 03.

53(01) Nys, D. La physique de la qualité. *R. Néo-Scol.*, nov. 03.

54(01) Duhem, P. La notion de mixte : Essai historique et critique. II. De la révolution chimique jusqu'à nos jours. *R. de philos.*, février 01.

57(01) Baltus, D[r]. Le neurone : anatomie et physiologie normales. *R. de philos.*, février 01.

57(01) Goblot, E. La finalité en biologie. *R. philos.*, oct. 03.

57(01) Kostyleff, N. Le problème de la vie en rapport avec les origines de la sociologie. *R. int. de sociol.*, mars 03.

...ation trimestrielle

Ce fascicule a été publié le 1er mai 1904.

Sommaire Idéologique

DES

OUVRAGES ET DES REVUES

DE

PHILOSOPHIE

PUBLIÉ

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

Dixième Année | Fascicule XXXVI

1(01) Bain, A. Dissertations on leading philosophical Topics. London, Longmans, Green and Co, 03.

1(01) Dietzgen, J. Kleinere philos. Schriften. Stuttgart.

1(01) Dreher, E. Philosoph. Abhandlungen. Berlin.

1(01) Eucken, R. Gesammelte Aufsätze z. Philosophie u. Lebensanschauung. Leipzig, Dürr.

1(01) Giner de los Rios, F. Filosofia y Sociologia. Barcelona, Henrich.

1(01) Hodgson, S. H. Method in Philosophy. Address before the Aristotelian Society of London, nov. 2, 03. London, Harrison and Son, 03.

1(01) Höffding, H. Philosophische Probleme. Leipzig, O. R. Reisland, 03.

1(01) Long, G. H. Some popular Philosophy. London, Swan, Sonnenschein, 03.

1(01) Mischer, R. Auf der Grenze der Naturwissenschaft und der Philosophie. Progr. Seehausen.

1(01) Natorp, P. Philosoph. Propädeutik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, N. G. Elwert.

1(01) Oelzelt-Newin, A. Kleinere philosoph. Schriften. Wien, Fr. Deuticke.

1(01) von Dunin-Vorkowski, St. Neue philosophische Gebiete. *St. M. L.*, LXV, 4, 03.

1(03) Asin Palacios, Miguel. Bosquejo de un diccionario tecnico de filosofia y teologia musulmanas. Zaragoza, M. Escar, 03.

1(03) Eisler, R. Wörterbuch der phil. Begriffe, 2. Aufl., I-VI. Lfg. Berlin, Mittler, 04.

1(03) Vocabulaire philos. publié dans le *Bull. de la Soc. franç. de philos.*, 02-03.

1(06) Gardiner, H. N. Proceedings of the American philosophical Association ; Princeton, déc. 03. *Psychol. Bull.*, 10 févr. 04.

1(06) Proceedings of the third annual Meeting of the American philos. Association. *Phil. R.*, march 04.

1(07) Aveling, Francis. The language of the schools. *Dubl. R.*, jan. 04.

1(07) James, Will. The Chicago School. *Psych. Bull.*, 15 jan. 04.

1(07) von Broekdorff, Bon Gay. Das Studium der Philosophie mit Berücksichtigung der seminaristischen Vorbildung. Kiel, Universitätsbuchhandlung, 03.

1(08) Dessoir, M. und Menzer, P. Philosophisches Lesebuch. Stuttgart, Ferd. Enke, 03.

1(08) Fick, A. Gesammelte Schriften. I. Bd. Philosophische, physikalische und anatomische Schriften. Wurzburg.

1(08) Hernsheim. Questions adressées aux philosophes. Notes posthumes. Paris, Lecoffre, 03.

1(08) Müller, A. Licht und Finsternis im Wesen der Menschheit. (Ein Schlüssel z. d. wichtigsten religiös-philosoph., sozialen, nationalen und volkserziehlichen Fragen der Gegenwart). Leipzig.

1(08) Pelzer, A. Chronique philosophique. *R. Néo-Scot.*, févr. 04.

1(08) Ruiz, J. M. Las confesiones de un pequeño filosofo. *Lectura*, febr. y marzo 04.

1(08) Vaschide, N. et von Buschan. Index philosophique, 1902. Paris, Naud, 03.

1(09) Baumann, Dr J. Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahzehnte, dargestellt und beurteilt. Ein Buch z. Orientierung auch für Gebildete. Gotha, Perthes.

1(09) Philippow, M. Geschichte der Philosophie. I. Bd.

1(09) Tschelpanoff, G. Die bestehenden philosoph. Richtungen (russisch). Kieff.

1(09) Waddington, C. Philosophie ancienne et la critique historique. Paris.

1(09) Windelband, C. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Tubingen, J. C. B. Mohr, 03.

11 Dilles, L. Weg z. Metaphysik als exakter Wissenschaft. I : Subjekt und Aussenwelt. Stuttgart, Fr. Fromman, 03.

11 Lindsay, Dr J. The nature, end and method of Metaphysics. *Arch. syst. Phil.*, 3, 03.

11 Shipman, P. R. Physics and Metaphysics. Critic and Discus. *Monist*, janv. 04.

11 Taylor, A. E. Elements of Metaphysics. London.

11 Weiss, Berthold. Gesetze des Geschehens. *Arch. syst. Philos.*, IX, 4, 03.

11(02) Beysens, J. T. Ontologie of algemeene metaphysica. Amsterdam.

11(09) Gurewitsch, Dr A. Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. Bergson). *Arch. syst. Philos.*, IX, 4, 03.

111,1 Stein, L. Der Sinn des Daseins. Streifzüge eines Optimisten durch die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, Mohr, 04.

111,2 Arndt, A. Ueber das Böse. Halle a. S., Gebauer-Schwetchke.

111,2 Stille, Dr Werner A. Die ewigen Wahrheiten im Lichte der heutigen Wissenschaft. Berlin, Friedländer, 01.

111,3 GAILLARD, G. De l'étude des phénomènes au point de vue de leur problème particulier. Paris, Schleicher frères, 03.

111,3 WARRING, Ch. B. Miracle, Law, Evolution. *Bibliotheca sacra*, oct. 03.

111,5 GEISSLER, Kurt. Ist die Annahme vom Absoluten in der Anschauung u. d. Denken möglich? *Arch. syst. Phil.*, IX, 4, 03.

111,5 RODRIGUES, G. L'idée de relation. Essai de critique positive. Paris, Soc. nouv. de librairie et d'édition, 04.

112 MUÑOZ, L. Villalba. Lo bello y lo artistico. *Ciud. D.*, 5 et 20 nov. 03.

113 ALEXEJEFF, W. G. Ueber die Entwickelung des Begriffes der höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur- und Geisteswissenschaften. *V. w. Ph.*, XXVIII, 1, 04.

113 AUERBACH. Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. Leipzig, 02.

113 AVENARIUS, Rich. Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip d. kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. 2e Aufl. Berlin, J. Guttentag, 03.

113 DRESSLER, M. Die Welt als Wille zum Selbst. Eine philos. Studie. Heidelberg, Carl Winter, 04.

113 FIEDLER, E. Transcendentale Naturlehre. Hilfsbuch z. Erkenntnis der übersinnlichen Welt. Leipzig.

113 HAECKEL, E. Die Welträtsel, Volksausgabe mit einem Nachwort. Bonn, Em. Strauss.

113 HAENZEL, E. Die Vereinigung der theologisch-sittlichen Weltanschauung mit der Naturwissenschaft. Leipzig, R. Uhlig.

113 HOUSSAY, F. Nature et sciences naturelles. Paris.

113 JOËL, K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Progr. Basel, 03.

113 LICHTNECKERT. Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Weltalls. Leipzig, Mutze, 03.

113 NYS, D. L'hylémorphisme dans le monde inorganique. *R. Néo-Scol.*, février, 04.

113 OSTWALD, W. Vorlesungen über Naturphilosophie. Leipzig, Veit, 02.

113 PORTIG, G. Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Stuttgart, Max Kielmann, 04.

113 RUESCHER, A. Göttliche Notwendigkeit, Weltanschauung, Teleologie, mechanische Naturansicht und Gottesidee mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich, Alb. Müller.

113 SCHNEID, Dr M. Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Paderborn, Schöningh.

113 STENHOUSE, E. An introduction to nature studies. London.

113 VARISCO, B. Studi di filosofia naturale. Roma.

113 WALLACE, A. R. Man's place in Universe: Study of results of scientific research in relation to unity or plurality of worlds. London.

113 WIESSNER, N. Das Werden der Welt und ihre Zukunft. Wien.

113(02) NYS, Dr D. Cosmologie ou Étude philosophique du monde inorganique. Louvain, Institut sup. de Philosophie, 03.

113(09) KÖRBEL, Dr A. Beiträge zur Geschichte der gen. Naturphilosophie. Brüx, Herzwurm, 03.

114 BALAWELDER, A. Mathematische Ableitung der Naturerscheinungen vom empirischen reinen Raume. Wien, Herold, 04.

114 MACH, Ernst. Space und Geometry from the point of view of physical inquiry. Physiological and physical space, etc. *Monist*, oct. 03.

117 SZUMAN, J. N. Der Stoff vom philosoph. Standpunkte. *Arch. syst. Phil.*, X, 1. 04.

117 WHETHAM, W. G. D. Matter and Electricity. *Quar. R.*, janv. 04.

118 GLOSSNER, Dr M. Das sogenannte Gesetz der Erhaltung der Kraft u. s. Verhältnis zur Psychologie. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 3, 04.

118 HELFENSTEIN, A. Die Energie und ihre Formen. Wien.

118 Mc LAUGHLIN, J. B. Life and Energy. *Dubl. R.*, jan. 04.

118 OSTWALD, Wilh. The philosoph. meaning of Energy. *Int. Q.*, june-sept. 03.

122 : 15 SCHMIDT, Alfred. Die Lehre von der psychischen Kausalität. *Z. Phil. Päd.*, XI, 1, 2, 3 u. 4, 04.

124 UNDERHILL, G. E. The use and abuse of final causes. *Mind*, april 04.

125 KEYSER, C. J. The axiom of infinity. A new presupposition of thought. *Hibbert J.*, april 04.

13 BIELIAKOFF, S. A. Das Herz, das Gehirn und die Seele und die Grundsätze der Mechanik seelischer Thätigkeit. Samara.

13 GUTBERLET, Dr C. Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. 2. verm. Aufl. Paderborn, Schöningh, 03.

13 HAECKEL, Ern. Anthropogenie oder Entwickelungsgeschichte des Menschen. Leipzig, Engelmann, 04.

13 KRAUSE, K. Ch. Fr. Das Urbild der Menschheit. Herausg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. 3. Aufl. Leipzig, Dieterich.

13 METCHNIKOFF, Elie. The nature of man : Studies in optimistic Philosophy. Transl. by P. C. Mitchell. London, P Putnam's Sons, 03.

13 MORRISON, J. Mind and Body. Minneapolis.

13 SCHULTZ, P. Gehirn und Seele. Leipzig.

13 (09) FROBERGER, J. Die Schöpfungsgeschichte der Menschheit in der « voraussetzunglosen » Völkerpsychologie. Trier, Paulinusdruckerei, 03.

132 DE VRIES, H. Die Mutationstheorie. II. Bd. Die Bastardierung. 2. Lfg. ; II. Bd., 3. Lfg. Elementare Bastardlehre. Leipzig.

132 FINZI, Jakopo. Die normalen Schwankungen der Seelenthätigkeiten. Deutsch von Dr E. Jentsch. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, IV. Wiesbaden, J. F. Bergmann, 00.

132 SOLLIER, Paul. Les phénomènes d'autoscopie. Paris, Alcan, 03.

132,2 BOURNEVILLE et autres. Recherches cliniques et thérapeutiques sur l'épilepsie, l'hystérie et l'idiotie (compte-rendu du service des enfants idiots, épileptiques et arriérés de Bicêtre pendant l'année 1902, vol. XXIII). Paris, *Progrès médical* (F. Alcan), 03.

132,4 BOURNEVILLE et autres. Recherches clin. et thérap. sur l'épilepsie, l'hystérie et l'idiotie (compte-rendu du service des enfants idiots, épileptiques et arriérés de Bicêtre pendant l'année 1902, vol. XXIII). Paris, *Progrès médical* (F. Alcan), 03.

132,6 Kurella, H. Die Grenzen der Zurechnungsfähigkeit und die Kriminalanthropologie. Halle.

132,6 Montes, Jeron. Estudios fisionomicos de antiguos escritores españoles en relacion con el tipo criminal de la escuela antropologica. *Ciud. D.*, 20 févr., 5 mars, 5 avril 04.

133 Clymer, R. Swinburne. The mystic and the occult. *Metaphys. Magazine*, july-sept. 03.

133,2 Sidis, Boris. An inquiry into the nature of hallucination. *Ps. R.*, jan., march 04.

133,9 Bozzano, E. Ipotesi spiritica e teorie scientifiche. Genova.

133,9 Raupert, J. G. Modern Spiritism: a critical examination of its phenomena, character, teaching, etc. London, Sands, 04.

134 Milne Bramwell. Hypnotism: its history, practice and theory. London, R. Grant.

136,1 Havelock Ellis. Das Geschlechtsgefühl. Deutsch von Kurella. Wurzburg, Stuber, 03.

136,1 Thomas, W. I. The sexual element in sensibility. Discussion. *Ps. R.*, jan. 04.

136,2 Morgan, Th. Hunt. Evolution and adaptation. New-York, 03.

136,3 Der Völkertod. Eine Theorie der Dekadenz. Leipzig u. Wien, Deuticke, 03.

136,3 Flambard, P. Etude nouvelle sur l'hérédité. Paris.

136,4 Havelock Ellis. A study of British Genius.

136,4 Matyat, H. Philosophie der Anpassung mit besonderer Berücksichtigung des Rechtes und des Staates. Jena, Fischer, 03.

136,6 Bolton, T. L. The relation of motor power to intelligence. *Am. J. of Psych.*, XIV, 03.

136,6 Swoboda, H. Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psycholog. und biolog. Bedeutung. Leipzig, Deuticke.

136,7 Branckmann, Karl. Die psychische Entwicklung und pädagogische Behandlung schwerhöriger Kinder, 01.

136,7 Conti, E. L'infanzia e la società. Lodi.

136,7 Frenzel, Fr. Stufen in der Sprachentwicklung des Kindes, in *Die Kinderforschung*, Zeitschrift für Kinderforschung. Langensalza, 01.

136,7 Groos, K. Das Seelenleben des Kindes. Berlin, Reuther u. Reichard, 03.

136,7 Gutzmann, Herm. Die Sprachentwicklung des Kindes und ihre Hemmungen. Vortr. auf d. IV. Versammlung des Vereins für Kinderforschung, August 1902 (*Z. f. Kinderforschung*, 1902).

136,7 Gutzmann, Herm. Die Schreiathmung des Säuglings. Verhandl. d. Ges. f. Kinderheilkunde. Carlsbad, 02.

136,7 King, J. The psychology of child development. Chicago, University Press, 04.

136,7 Kirkpatrick, E. A. Fundamentals of child study; discussion of instincts, etc. London, Macmillan.

136,7 Lanner, Al. Wie lernt das Kind zählen? *Z. Phil. Pädag.*, XI, 1, 04.

136,7 Liebmann, A. Stotternde Kinder. Berlin, Reuther und Reichard, 03.

136,7 Stadelmann, H. Schulen für nervenkranke Kinder. Berlin, Reuther u. Reichard.

136,7 STUMPF, C. Eigenartige sprachliche Entwicklung eines Kindes (*Z. f. paedag. Psychol. u. Path.*). Berlin, 01.
136,7 SULLY-STIMPFL. Untersuchungen über die Kindheit. Leipzig, Wunderlich, 04.
136,7(08) AMENT, Wilh. Fortschritte der Kinderseelenkunde, 1895-1903. *Arch. ges. Ps.*, II, 4, 04.
136,8 BIANDI, R. L'obligazione morale in rapporto alla psicologia sociale. Napoli.
136,8 LEBON, G. The Crowd : A study of the popular mind. London, Fisher-Unwin, 03.
136,8 WOLTMANN, L. Politische Anthropologie. Untersuchung über den Einfluss der Deszendenztheorie auf die Lehre v. d. politischen Entwicklung der Völker. Eisenach.
137 CUMMING, Ch. Edw. Reincarnation and character. *Metaphys. Magazine*, april-june 03.
137 LOBSIEN, Marx. Experimentelle Studien zur Individualpsychologie nach der Additionsmethode. *Z. Phil. Päd.*, X, 5, 6, 03.
138 RUDOLPH, H. Der Ausdruck der Gemütsbewegungen des Menschen. Dresden.
138 SIONBOW, G. Les visages et les âmes. Paris.
139 SURBLED, D^r^. Questions de cérébrologie. *Etudes*, 5 févr. 04.
141 HEINE, Dr R. Der Idealismus als Bildungs- und Lebenselement. *Z. Phil. Päd.*, X, 5, 6, 03.
141 RICKERT, H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 2. Aufl. Tubingen, Mohr, 04.
141(09) KASSNER, Rud. Der Indische Idealismus. München, F. Bruckmann.
141(09) STEIN. Ludw. Der Neo-Idealismus unserer Tage (ein Beitrag z. Genesis philos. Systeme). *Arch. syst. Phil.*, IX, 3, 03.
142 FRIEDEL, Jean. Le néo-criticisme doit-il rejeter complètement Spinoza ? *R. Théol. et Q. relig.*, 5, 03.
142 PETZOLDT, Jos. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. II. Bd. Auf dem Wege zum Dauernden. Leipzig, Teubner, 04.
146 CLEMENZ, Br. Positivismus und Pädagogik. *Z. Phil. u. Pädag.*, XI, 3, 04.
146 DALLARI, G. L'esigenza del positivismo critico per lo studio filosofico del diritto. Torino, Fratelli Bocca, 03.
146 URRABURU, J. J. El principio vital y el materialismo ante la ciencia y la filosofia. *Razon y Fe*, marzo 04.
146 VAN VELZEN, H. T. System des religiösen Materialismus. I. Wissenschaft der Seele. Leipzig.
146 WARD, James. Naturalism and Agnosticism. 2^d^ ed., 2 vol. London, Black, 03.
146(09) PLECHANOW, Geo. Beiträge zur Geschichte des Materialismus. 2. (Titel-) Aufl. Stuttgart, Dietz Nachfolger.
149,2 HODGE, W. H. Intuitive perception presented by a new philosophy of natural Realism. London.
149,3 JOËL, K. Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Progr. Basel, 03.
149,3 REES, Kuntz. The psychology of mysticism. *Metaph. Magazine*, july-sept. 03.

149,6 KOWALESKI, A. Studien zur Psychologie des Pessimismus. *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens.* Herausg. von L. Loewenfeld und H. Kurella. 24 H. Wiesbaden.

149,7 DOLE, C. F. From agnosticism to theism. *Hibbert J.*, oct., 03.

149,7 WARD, James. Naturalism and agnosticism. 2d ed., 2 vol. London, Black, 03.

149,911 DE UNCILLA, F. El racionalismo y la razon. *Ciud. D.*, 5 févr. 04.

149,914 CROSKELL, T. Modern spiritualism: its psychological phenomena. *Dubl. R.*, oct. 03.

149,914 HORION, V. Harmonies métaphysiques. Spiritualisme théosophique. Liége, J. Pierre.

149,915 MICHELIS, H. Schopenhauer's Stellung zum psychophysischen Parallelismus. Diss. Königsberg.

149,915 PORTIG, G. Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. Stuttgart, Max Kielmann, 04,

149,916 ARINTERO, J. G. La providencia y la evolucion. *Rev. ecclesiastica*, 30 nov., 15 y 30 dic. 03, 30 marzo 04.

149,916 BARCLAY. J. W. New theory of organic evolution. London, Blackwood.

149,916 CAIR, Edw. St Paul and the idea of evolution. *Hibbert J.*, oct. 03.

149,916(09) DACQUÉ, E. Deszendenzgedanke und seine Geschichte vom Altertum bis zur Neuzeit. München, Ernst Reinhardt, 03.

149,916 ETTLINGER, M. Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie. Köln, Bachem, 03.

149,916 MORGAN, Th. Hunt. Evolution and adaptation. New-York, Macmillan, 03.

149,916 SERGI, G. L'evoluzione umana individuale e sociale. Torino.

149,916 WARRING, Ch. B. Miracle, Law, Evolution. *Bibliotheca sacra*, oct. 03.

149,916 WASMANN, E. Zur Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen. *St. M. L.*, LXV, 4, 03.

149,916 WOLTMANN, L. Politische Anthropologie. Untersuchung über den Einfluss der Deszendenztheorie auf die Lehre von der politischen Entwicklung der Völker. Eisenach.

149,917 STERN, L. W. Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. Leipzig, Hermann Haacke.

149,917 VON HARTMANN, Ed. Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie. *Arch. syst. Phil.*, IX, 3, 03.

149,917 BIRAM, A. Kitâbu' L-Masâ'il Fi'l Hilâf Beju al-Basrijjiû wa' L-Bagdadijjiû. Al-Kalâm Fi'l Gawâhir. Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern. Diss. Leipzig.

149,917 RUESCHER, A. Göttliche Notwendigkeit, Weltanschauung, Teleologie. mechanische Naturansicht und Gottesidee mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich, Alb. Müller.

149,925 SORTAIS, G. La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement. *Etudes*, 20 nov., 20 déc. 03.

149,926 GLOSSNER, Dr M. Christus und Christologie. Dogmatisches oder undogmatisches Christentum. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 1, 03.
149,928 BALDWIN, J. Mark. The limits of Pragmatism. *Ps. R.*, jan. 04.
149,930 LOSSKIJ, N. Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus. Deutsch von E. Klenker. Leipzig, J. A. Barth, 04.
15 AARS, Krist. B. R. Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. *Z. f. Phil. u. phil. Kritik*, CXXII, 2, 03.
15 ALEXEJEFF, W. G. Ueber die Entwickelung des Begriffes der höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur- und Geisteswissenschaften. *V. w. Phil.*, XXVIII, 1, 04.
15 BARBATI, P. Gli studi di psicologia e la storiografia. Napoli, Sangiovanni.
15 BUCHNER, E. F. Psychological progress. *Psych. Bull.*, 15 févr. 04.
15 ETTLINGER, M. Bedeutung der Deszendenztheorie f. die Psychologie, Köln, Bachem, 03.
15 FELSCH. Die Hauptpunkte der Psychologie mit Berücksichtigung der Pädagogik und einiger Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens. Cöthen.
15 FUNCKE, R. E. Psychekult und Religion. Ernste Worte an denkende Leute. Freiburg i. B., Paul Waetzel, 03.
15 GLOSSNER, Dr M. Das sogenannte Gesetz der Erhaltung der Kraft u. s. Verhältnis zur Psychologie. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 3, 04.
15 LOOSKIJ, N. Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus. Deutsch von E. Klenker. Leipzig, Barth, 04.
15 LUBAC, Em. Esquisse d'un système de psychologie rationnelle. Paris, Alcan, 04.
15 MONTENEGRO Y MONTORO, J. Verdes. Apuntes de psychologia cientifica, 2a ed. Alicante, Such, Serra, 03.
15 RIBOT, Th. De la valeur du questionnaire en psychologie. *J. de Psychol.*, janv.-févr. 04.
15 SERGI, G. L'origine dei fenomeni psichici. 2e éd. Turin, Bocca, 04.
15 STRONG, C. A. Dr Morton Prince and Panpsychism. *Psych. R.*, janv. 04.
15 VON LÜPKE, H. That und Wahrheit. Eine Grundfrage der Geisteswissenschaft. Leipzig, Dürr, 03.
15 WARD, James. On the definition of Psychology. *Brit. J. Psych.*, janv. 04.
15 WUNDT, W. Naturwissenschaft und Psychologie. Leipzig, Engelmann, 03.
15 WUNDT, W. Ueber empirische und metaphysische Psychologie (eine krit. Betrachtung). *Arch. f. ges. Ps.*, II, 4, 04.
15 : 612 SWIFT, Edg. Studies in the psychology and physiology of learning. *Am. J. of Psych.*, XIV.

15 : 612(08) Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits. Vol. II. Physiology and Psychology. Part I : Vision, by Dr W. H. R. Rivers, with an appendix by C. G. Seligman. Part II : Hearing, smell, taste, cutaneous sensations, muscular sense, reaction times, by Dr C. S. Myers and Dr W. Mc Dougall. Cambridge, University Press, 01-03.

15(02) LIPPS, Theod. Leitfaden der Psychologie. Leipzig, Engelmann, 03.

15(02) MACKENZIE, J. S. Outlines of Metaphysics. London, Macmillan.

15(02) MERCIER, D. Psychologie. T. II, 6e édition. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 04.

15(02) SCHNEID, Dr M. Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. I. Teil : Leben der Seele. Paderborn, Schöningh.

15(06) FARRAND, Livingstone. Proceedings of the American psychological Association, St-Louis, December 03. *Psych. Bul.*, febr. 10, 04.

15(08) BRYAN, W. Lowe. Theory and Practice : President's address. *Psych. R.*, march 04.

15(08) JOLY, H. Psychologie der Heiligen, übersetzt nach der 8. Aufl. des französ. Originals. Regensburg, Manz, 04.

15(08) PETERS, C. Sonne und Seele. Leipzig, August Pries.

15(08) ROURE, L. Bulletin philos. Psychologie. *Etudes*, 20 nov. 03.

151 GUTBERLET, Dr C. Der Kampf um die Seele. 2. Bd. 2. Aufl. Mainz, Kirchheim, 03.

151 SIONBOW, G. Les visages et les âmes. Paris.

151 SYME, D. The soul : a study and an argument. London.

151 VAN VELZEN, H. T. System des religiösen Materialismus. I. Wissenschaft der Seele. Leipzig.

151 WOLF, A. Seele ? die Moral- und Kraftfrage der Gegenwart. Leipzig, E. Fiedler, 02.

151,1 GERHARDI, K. A. Das Wesen des Genies. Neue Ausgabe. Jauer, O. Helmann.

151,2 GIMLER. Die logische Grundlage der Erscheinungslehre des Bewusstseins. Lissa i. P., Ebbecke, 03.

151,2 NICKERSEN, D. The origin of thought. London, Kegan Paul, Trübner.

151,2 ORTH, Dr J. Gefühl und Bewusstseinslage. Eine kritisch-experimentelle Studie. Berlin, Reuther u. Reichard, 03.

151.2 REGNAUD, Paul. L'origine des idées. Paris, Alcan, 04.

151,2 RICKERT, H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 04.

151,2 SIEGEL, C. Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis. Leipzig, O. R. Reisland, 03.

151,3 DE VARIGNY, H. Histoire et mœurs des animaux. Paris.

151,3 FOREL, Aug. Ants and some other insects. *Monist*, oct. 03, janv. 04.

151,3 SANFORD, E. The psychic. life of fishes. *Int. Q.*, june-sept. 03.

151,3 WASMANN, Eric. Instinct and intelligence in the animal kingdom. St-Louis, Mo. Herder.

151,3 WATSON, J. B. Animal education. Chicago, University Press, 03.

151,54 Cumming, Ch. Edw. Reincarnation and character. *Metaphys. Magazine*, april-june 03.

151,56 Brainard, Ev. C. Personal immortality. *Metaphys. Magazine*, april-june 03.

151,56 Caillard, E. M. Individual immortality. London, J. Murray, 03.

151,56 Chester, W. Immortality a rational Faith. London.

151,56 Downes, Rob. P. Man's immortality and destiny.

151,56 Gilbert, Levi. Side lights on immortality. London, Revell.

151,56 Rodn. Die Ungläubigen über Ziel und Ende d. Menschen. *Der K.*, oct. 03.

152 Meyer, Max. On the attributes of the sensations. *Psych. R.*, march 04.

152 Mueller, Robert. Ueber die zeitlichen Verhältnisse in der Sinneswahrnehmung. *V. w. Phil.*, XXVII, 4, 03.

152 Orth, Dr J. Gefühl und Bewusstseinslage. Eine kritisch-experimentelle Studie. Berlin, Reuther u. Reichard, 03.

152 Syrkin, N. Empfindung und Vorstellung. *Berner Studien*, hrsg. von L. Stein.

152 Thomas, W. I. The sexual element in sensibility. Discussion. *Psych. R.*, jan. 04.

152 : 612 Beszmer, J. Zentralnervensystem und Sinnesleben. *St. M. L.*, LXV, 5, 03.

152,1 Bagley, F. W. An investigation of Fechner's colours. *Am. J. of Ps.*, XIII, 4, 02.

152,1 Bentley, I. M. The simplicity of colour tones. *Am. J. of Ps.*, XIV, 1.

152,1 Dodge, Raymond. The participation of the eye movements in the visual perception of motion. *Ps. R.*, janv. 04.

152,1 Flournoy, Th. La sensation du « déjà vu ». *J. de Psych.*, janv.-février 04.

152,1 Köhler, Joh. Der simultane Farben- und Helligkeitskontrast mit besonderer Berücksichtigung des sogenannten Florkontrastes. *Arch. f. ges. Ps.*, II, 4, 04.

152,1 Martius, G. Das Talbot'sche Gesetz und die Dauer der Lichtempfindungen. Sep. Abdruck a. d. *Archiv f. d. ges. Physiol.*, Bd. 99. Bonn, Strauss.

152,2 Krieger, Fr. Das Bewusstsein der Consonanz. Eine psych. Analyse. Leipzig.

152,2 Kroiss, K. Zur Methodik des Hörunterrichts. Beiträge zur Psychologie der Wortvorstellung. Wiesbaden, Bergmann, 03.

152,7 Bawden, H. Recent tendencies in the theory of the Psychical and the Physical. *Psych. Bull.*, 15 mars 04.

152,7 de Sarlo, Fr. I dati della esperienza psichica. Firenze.

152,7 Mueller, G. E. Die Gesichtspunkte und die Thatsachen der psychophysischen Methodik. Wiesbaden, Bergmann, 04.

152,7 Wilson, R. J. On colour-photometry and the phenomenon of Purkinje. University of Toronto studies, psych. series, vol. II. The University Library.

152,8 Arnaiz, P. Marcelino. Perception visual de la extension. *Ciud. D.*, 5 nov., 20 déc. 03.

152,8 Baird, J. W. The influence of accommodation and convergence upon the perception of depth. *Am. J. of Psychol.*, XIV, 03.

152,8 Dodge, Raymond. The participation of the eye movements in the visual perception of motion. *Ps. R.*, janv. 04.

153 Bentley, I. M. The psychological meaning of clearness. *Mind*, april 04.

153 Bolton, T. L. The relation of motor power to intelligence. *Am. J. of Psych.*, XIV, 03.

153 de Uncilla, F. El racionalismo y la razon. *Ciud. D.*, 5 févr. 04.

153 Dietzgen, J. Das Wesen d. menschlichen Kopfarbeit. (Eine abermalige Kritik d. reinen u. praktischen Vernunft).

153 Hodge, W. H. Intuitive perception presented by a new philosophy of natural Realism. London.

153 Honhon, L. Verstand en wil. Gent, A. Siffer.

153 Ossip-Lourié. Bonheur et intelligence. Paris.

153 Schmidt, G. Vernunft und Wille in ihrer Beziehung z. Glaubensakte. Augsburg, Lampart, 03.

153 Swoboda, Herm. Verstehen und Begreifen. *V. w. Ph.*, XXVII, 3, 03.

153 Syrkin, N. Empfindung und Vorstellung. *Berner Studien*, hrsg. von L. Stein.

153 Thode, Henry. Schauen und Glauben. Heidelberg, C. Winter.

153 Trapiello Sierra, Fr. La Razon. *Rev. eclesiastica*, 15 nov., 15 et 30 déc. 03.

153 : 11 Eagar, Al. R. The spirit of man. A prolegomenon in spiritual Metaphysics. *Hermathena*, XXIX, 03.

153,7 Raymond, F et Janet, P. Dépersonnalisation et possession. *J. de Psych.*, janv.-févr. 04.

153,7 Whipple, L. Edm. Consciousness and mentality. *Metaphys. Magazine*, jul.-sept. 03.

153,8 Whipple, L. Edm. Subconscious mentality. *Metaphys. Magazine.*, april-june 03.

154 Netschajeff, Alex. Ueber Memorieren. Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagog. Psychologie und Physiologie. Hersg. von Ziegler u. Ziehen, V, 5. Berlin, Reuther u. Reichard. 03.

155 de Gaultier. La fiction universelle. Deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer. Paris.

157 Dugas, L. L'absolu, forme pathologique et normale des sentiments. Paris, Alcan, 04.

157 Féré, Ch. Travail et plaisir. Paris, F. Alcan, 04.

157 Jones, J. W. L. Sociality and sympathy. *Princeton Contributions to Psychology*. Vol. III, 3-4 mai 03.

157 Volkelt, Joh. Die Bedeutung der niederen Empfindungen f. die ästhetische Einfühlung. *Z. f. Ps. u. Phys. d. Sinn.*, XXXII, 1.

157,1 Dessoir, Max. Die ästhetische Bedeutung des Absoluten Quantums. *Z. f. Ps. u. Phys. d. Sinn.*, XXXII, 1, 04.

157,1 Dessoir, Max. Anschauung und Beschreibung (ein Beitrag z. Aesthetik). *Arch. syst. Philos.*, X, 1, 04.

157,1 Giani, R. L'estetica nei pensieri di Giacomo Leopardi. Torino.

157,1 Lipps, Th. Aesthetik, Psychologie des Schönen und der Kunst. I. Tl. Grundlegung der Aesthetik. Hamburg.

157,1 Longinos. Ueber das Erhabene. Verdeutscht und eingeleitet durch Dr Fr. Hashagen. Gütlersloh, C. Bertelsmann, 03.

157,1 Muñoz, L. Villalba. Lo bello y lo artistico. *Ciud. D.*, 5 et 20 nov. 03.

157,1 Roussel-Despierres, F. L'idéal esthétique. Paris, Alcan, 04.

157,1 Volkelt, Joh. Die Bedeutung der niederen Empfindungen f. die ästhetische Einfühlung. *Z. f. Ps. u. Phys. d. Sinn.*, XXXII, 1, 04.

157,1 Wernick, G. Zur Psychologie des ästhetischen Genusses. Leipzig, Engelmann, 03.

157,1 09 Fischer, Alb. Die ästhetischen Anschauungen Gottfrieds Sempers und die moderne psychologische Aesthetik. *Arch. ges. Ps.*, II, 4, 04.

158,1 Féré, Ch. Travail et plaisir. Paris, Alcan, 04.

158,1 Mosso, A. Fatigue Transl. by Margaret Drummond and W. B. Drummond. London, Swan Sonnenschein, 04.

158,1 Pillsbury, W. B. Attention waves as a means of measuring fatigue. *Am. J. of Psych.*, XIV, 03.

158,1 Seashore, C. E. The experimental study of mental fatigue. *Psych. Bull.*, 15 mars 04.

158,2 French, F. C. The mechanism of imitation. Discussion. *Ps. R.*, march 04.

158,2 Tarde, Gabr. The laws of imitation. Translated from the French by E. C. Parsons. New-York, H. Holt, 03.

159 Honhon, L. Verstand en wil. Gent, A. Siffer.

159 Schmidt, G. Vernunft und Wille in ihrer Beziehung z. Glaubensakte. Augsburg, Lampart, 03.

159,1 Cathrein, V. Strafrecht und Willensfreiheit. *St. M. L.*, LXVI, 3, 04.

159,1 Johnson, Wil. Hallock. The free-will problem in modern thought. New-York, Macmillan, 03.

159,1 Offner, M. Die Willensfreiheit. Progr. Leipzig, 03.

159,1 Mercier, D. La liberté d'indifférence et le déterminisme psychologique. *R. Néo-Scol.*, févr. 04.

159,1 Pfister, Oskar. Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung. Berlin, G. Reimer, 04.

159,1 Wüst, F. Ueber die Freiheit des Wollens. Berlin, Steglitz.

16 Biegansky, W. Grundsätze der allgemeinen Logik. Warschau.

16 Friedrich, Dr Ernst. Lehre vom richtigen Denken. *Z. Phil. u. Päd.*, XI, 4, 04.

16 Honigh, M. Leerboek der formeele logica, bewerkt naar de dictaten van wijlen C. F. Spruit. Haarlem.

16 Koppes, M. System der Philosophie. I. Einleitung in die Logik. Münster, Mitsdörffer. 03.

16 Palagyi, M. Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn.

16 Pastore, A. Sopra la teoria della scienza. Logica, matematica e fisica. Torino.

16 02 Lindner, Dr G. A. u. von Leclair, Dr A. Lehrbuch der allgemeinen Logik. 3. Aufl. Wien, C. Gerold's Sohn, 03.

16 (08) Husserl, Edm. Bericht über deutsche Schriften z. Logik in den Jahren 1895-99. *Arch. system. Philos.*, IX, 3 u. 4, 03; X, 1, 04.

161 DUPUY, Paul. Méthode et concepts. Paris, F. Alcan.

161,1 STIRLING, J. H. The categories. Oliver and Boyd, 03.

162 : 15 EDZELL, B. Die Grenzen des Experiments aus einer psychologischen Methode. Diss. Würzburg.

163 DRUMMOND, R. J. Faith's perplexities. London, Hodder and Stoughton.

163 GORDON, G. A. Ultimate conceptions of faith. Boston, 03.

163 ROGERS, A. K. Rationality and Belief. *Phil. R.*, jan. 04.

163 SCHMIDT, G. Vernunft und Wille in ihrer Beziehung z. Glaubensakte. Augsburg, Lampart, 03.

163 THODE, Henry. Schauen und Glauben. Heidelberg, C. Winter.

164 BASTIAN, Adolf. Das logische Rechnen und seine Aufgaben.

165 AARS, Krist, B. R. Zur Bestimmung d. Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie. *Z. f. Phil. u. phil. Krit.*, CXXII, 2, 03.

165 BECK, P. Erkenntnistheorie des primitiven Denkens. *Z. f. Phil. u. phil. Krit.*, CXXII, 2, 03.

165 CREIGHTON, J. E. The standpoint of experience. *Phil. R.*, nov. 03.

165 VON GLASENAPP, G. Der Wert der Wahrheit. *Z. f. Phil. u. phil. Krit.*, CXXII, 2, 03.

165,1 DÜRR, E. Ueber die Grenzen der Gewissheit. Leipzig, Dürr, 03.

165,1 VON LÜPKE, H. That und Wahrheit. Eine Grundfrage der Geisteswissenschaft. Leipzig, Dürr, 03.

165,3 PETZOLDT, J. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. Bd. II. Leipzig, Teubner, 04.

165,4 AVENARIUS, Rich. Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip d. kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. 2e Aufl. Berlin, J. Guttentag, 03.

169 ROGERS, A. K. Rationality and Belief. *Phil. R.*, jan. 04.

17 CAYLEY, H. A matter of morals. London.

17 FERRARI, G. M. Il problema etico. Vol. I. Parte I. Roma.

17 HENSEL, P. Probleme der Ethik. Leipzig, B. G. Teubner.

17 HUGENHOLTZ, P. H. Ethisch Pantheisme. Holkema en Warendorff, 03.

17 MC GILVARY, E. B. Ethics, a science. *Phil. R.*, nov. 03.

17 NAHLOWSKI, J. Allgemeine Ethik. 3e Aufl. Leipzig, Veit, 03.

17 PASCOT, G. Scienze ausiliari della morale. Udine.

17 PAULSEN, Fr. System der Ethic mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. 6e Aufl. Stuttgart, Cotta, 03.

17 ROCAFORT, J. L'unité morale dans l'université. Paris.

17 SERRANO, U. G. El problem moral. *Lectura*, abril 04.

17 WOUTERS, L. Ein weiteres Wort z. Aufklärung in Sachen des Moralsystems. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 1, 03.

17 ZILLIG, P. Z. Frage d. ethischen Wertschätzung und religiösen Anerkennung. *Z. Phil. u. Pädag.*, XI, 4, 04.

17(02) CATHREIN, V. Philosophia moralis, 4a. ed. Fribourg i. B., Herder, 02.

17(02) WUNDT, W. Ethik, 3. umgearb. Auflage, 2 Bde. Stuttgart, Ferd. Enke, 03.

17(08) ROURE, Luc. Bulletin philos. Morale. *Etudes*, 20 mars 04.

17(09) Sheldon, W. L. A bird's eye. View of the literature of ethical science since the time of Charles Darwin. Transactions of the Academy of science of St-Louis, XIII, 4, 03.

17(09) Campbell, Lewis. Morality in Aeschylus. *Hibbert Journal.*

171,1 Janvier, E. Exposition de la morale catholique : Le fondement de la morale. Paris, P. Lethielleux.

171,1 Kutna, G. Egoismus und Altruismus als Grundlage des Sittlichen. Berlin, Mayer u. Müller, 03.

171,1 Maura, Dr J. La moral independiente y el magisterio de la Iglesia. Murcia, Vda J. Perelló, 03.

171,1 Mc Donald, W. The principles of moral science. Dublin, Brow and Nolan, 03.

171,1 Moore, G. E. Principia ethica. Cambridge, University Press, 03.

171,1 Peters, B. Die christlichen Begriffe der Sittlichkeit und Seligkeit und ihr innerer Zusammenhang gegenüber dem Vorwurf des Eudämonismus. Diss. Münster.

171,1 Scheerer, P. A. Döring's rein-menschliche Begründung des Sittengesetzes. *V. w. Phil.*, XXVII, 03.

171,2 Bianchi, R. L'obligazione morale in rapporto alla psicologia sociale. Napoli.

171,2 Burck, Dr G. Sozialeudämonismus und sittliche Verpflichtung. *Z. Phil. u. Päd.*, XI, 1, 2, 3 u. 4, 04.

171,2 Gille, G. Die absolute Gewissheit und Allgemeingültigkeit d. sittlichen Stammurteile. Langensalza, H. Beyer u. Söhne, 03.

171,3 Eymieu, P. Théorie du bien et du mal moral. *Etudes*, 5 janv. 04.

171,4 Downes, Rob. P. Man's immortality and destiny.

171,4 Leo. Hat das Menschenleben einen Zweck ? Naturwissenschaftliche Betrachtungen. Berlin, Loewenthal, 03.

171,4 Ossip-Lourié. Bonheur et intelligence. Paris.

171,4 Peters, B. Die christlichen Begriffe der Sittlichkeit und Seligkeit und ihr innerer Zusammenhang gegenüber dem Vorwurf des Eudämonismus. Diss. Münster.

171,4 Rodn. Die Ungläubigen über Ziel und Ende des Menschen. *Der K.*, oct. 03.

171,5 Burck, Dr G. Sozialeudämonismus und sittliche Verpflichtung. *Z. Phil. Pädag.*, XI, 1, 2, 3 u. 4, 04.

171,5 Halevy, Elie. La formation du radicalisme philosophique. III. Le radicalisme philosophique. Paris, Alcan, 04.

171,5 Peters, B. Die christlichen Begriffe der Sittlichkeit und Seligkeit und ihr innerer Zusammenhang gegenüber dem Vorwurf des Eudämonismus. Diss. Münster.

171,6 Brucker, Jos. Encore un mot sur le probabilisme et saint Alphonse de Liguori. *Etudes*, 20 nov. 03.

171,6 Störring, Dr Gust. Moralphilosophische Streitfragen. I. Tl.: Die Entstehung des sittlichen Bewusstseins. Leipzig, Engelmann, 03.

171,7 Pudor, Dr H. Moral-Unterricht. *Z. Phil. Pädag.*, XI, 1, 04.

171,8 Gusti, Demetrius. Egoismus und Altruismus. *V. w. Phil.*, XXVIII, 1, 04.

171,8 Kutna, G. Egoismus und Altruismus als Grundlage des Sittlichen. Berlin, Mayer u. Müller, 03.

171,9 GUSTI, Demetrius. Egoismus und Altruismus. *V. w. Phil.*, XXVIII, 1, 04.
171,9 KUTNA, G. Egoismus und Altruismus als Grundlage des Sittlichen. Berlin, Mayer u. Müller, 03.
171,9 WOLFF-THURING, Th. Philosophie der Gesellschaft. I. Tl.: Individualismus und Sozialismus. Berlin.
171,911 KURELLA, H. Die Grenzen der Zurechnungsfähigkeit und die Kriminalanthropologie. Halle.
172,1 GORTON, D. A. Ethics, civil and political. London.
172,1 SCHILLER, J. C. S. Humanism: philosophical essays. London.
172,2 CONTI, E. L'infanzia e la società. Lodi.
172,4 MEYER, Paul. Die Idee des ewigen Friedens bei Kant's Zeitgenossen. Progr. Berlin, Weidmann.
173 ALARCON, J. Un feminismo aceptable. *Razon y Fe*, abril 04.
173 PESTANA, Al. Feminismo: tendencia actual del feminismo. *Lectura*, enero 04.
173,1 FONSEGRIVE, G. Mariage et union libre. Paris, Plon-Nourrit, 04.
174 KEMPEL, Dr Fr. Göttliches Sittengesetz und neuzeitliches Erwerbsleben. Mainz, Kirchheim, 01.
179,9 GIESSLER, W. Das Mitleid in der neuern Ethik mit besonderer Rücksicht auf Nietzsche, R. Wagner. L. Tolstoi. Halle, Kaemmerer, 03.
179,9 PALMER, G. H. The nature of goodness. New-York, Houghton, Mifflin and Co, 03.
181,1 HARDY, E. **Buddha** (Sammlung Göschen, Bd. 174). Leipzig, G. J. Göschen, 03.
181,1 DVÔRÁK, R. China's Religionen. II. Teil: **Lao-Tse** und seine Lehre. Münster, Aschendorff.
181,3 POLLAK, Dr J. Entwicklung der arabischen und **jüdischen** Philosophie im Mittelalter. *Arch. G. Phil.*, X, 2, 04.
181,4 HARDY, Dr E. **Buddha** (Sammlung Göschen, Bd. 174). Leipzig, G. J. Göschen, 03.
181,4 ABHEDANANDA, S. Divine heritage of man; a new book on the **Vedanta** philosophy. New-York, Vedanta Society.
181,5 DIETERICH, A. Eine Mithraslithurgie. Leipzig, Teubner, 03.
182 DÖRING, A. Geschichte der griechischen Philosophie. 2 Bde. Leipzig.
182 SCHWIETZ, Dr Steph. Die Achtlasterlehre des Evagrius Pontikus und die griechische Philosophie. *Der K.*, oct. 03.
182 DIELS, H. Die Fragmente der **Vorsokratiker**, griechisch und deutsch. Berlin, Weidmann.
182 LORTZING, F. Bericht über die griechischen Philosophen **vor Sokrates** für die Jahren 1876-1897. *Jahresbericht über die Fortschritte d. klassischen Altertumswissenschaft*, 116 bis 119, 1.
182 **Aristotelian** Society. Proceedings, 1902-1903. New series, vol. III. London, Williams and Norgate.
182 **Aristotle**'s Psychology: a treatise on the principle of life. *De anima* and *Parva naturalia*. Translated with introduction and notes by W. A. Hammond. London, Swan Sonnenschein, 02.
182 ARLETH, E. Die metaphysischen Grundlagen der **aristotelischen** Ethik. Prag, J. G. Calve, 04.

182 Burnet. **Aristotle** on education. Cambridge, University Press, 03.

182 Dittmeyer, L. Untersuchungen über einige Handschriften und lateinische Uebersetzungen der **aristotelischen** Tiergeschichte. Progr. Würzburg.

182 Landauer, S. Themistii in **Aristotelis** metaphysicorum librum paraphrasis hebraice et latine. Berlin.

182 Loening, Rich. Die Zurechnungslehre des **Aristoteles**. Jena, G. Fischer, 03.

182 Watson, J. **Aristotle**'s posterior analytics. *Phil. R.*, janv., mars 04.

182 Wendland, P. Commentaria in **Aristotetelem** graeca. Vol. V, pars 6 : Themistii (Sophoniae) in parva naturalia commentarium. Berlin, G. Reimer.

182 Kaussen, J. Physik und Ethik des **Panätius**. Diss. Erlangen.

182 Beyerschlag, Fr. Eine Parallele zwischen **Platon** und Goethe. *Blätter f. das (bayrische) Gymnasial-Schulwesen*. März-April.

182 Bosanquet, B. **Plato**'s conception of death. *Hibbert J.*, oct. 03.

182 Campbell, Lewis. On the interpretation of **Plato**'s Republic, B. VI, p. 503 c. *The Classical Review*, march 03.

182 Eberz, J. Ueber den Philebos des **Platon**. Diss. Würzburg.

182 Harrison, J. S. Platonism in english poetry in the sixteenth and seventeenth centuries. New-York.

182 Immisch, O. De recensionis **Platonicae** praesidiis atque rationibus. Progr. Leipzig.

182 Lombardo-Radice, G. Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee in **Platone**. Parte I. Firenze, Tip. Galileiana, 03.

182 Natorp, Paul. **Plato's** Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, Dürr, 03.

182 Rickel, E. De Joannis Stobaei excerptis **Platonicis** de Phaedone. Leipzig, B. G. Teubner, 03.

182 Ritter, C. **Platon**'s Dialoge. Stuttgart, Kohlhammer.

182 Rocholl, R. **Platonismus** im deutschen Mittelalter. *Z. f. Kirchengesch.*, 24, 1, 03.

182 Shorey, P. The unity of **Plato**'s thought. The decennial publications of the University of Chicago, 03.

182 Turner, E. Quaestiones criticae in **Platonis** Lachetem. Diss. Halle.

182 Valentiner, Th. Kant und die **Platonische** Philosophie. Heidelberg, C. Winter, 04.

182 Was, H. **Plato**'s Wetten. *Teyler's Th. Tijd.*, 3, 03.

182 Gollwitzer, T. **Plotin**'s Lehre von der Willensfreiheit. T. II. Progr. Kaiserslautern.

182 Counson, A. L'influence de **Sénèque** le philosophe (Extrait du *Musée belge*).

182 Engel, J. Die Spuren **Seneca**'s in Shakespeare's Dramen. *Preussische Jahrbücher*, april 03.

182 Piat, Dr C. **Sokrates**, seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte und die christliche Philosophie. Deutsch von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Regensburg, Manz.

182 Röck, Hub. Der unverfälschte **Sokrates**, der Atheist und « Sophist » und das Wesen aller Philosophie und Religion, gemeinverständlich dargestellt. Innsbruck, Wagner, 03.

182 Arnim, J. **Stoicorum** veterum fragmenta collegit. Vol. III. Leipzig, B. G. Teubner, 03.

182 Gomperz, T. Zur Chronologie d. **Stoikers Zenon**. Akad. Wien.

182(08) Dyroff, Adolf. Jahresbericht über die deutsche Litteratur z. **nacharistotelischen** Philosophie (1887-1903). *Arch. f. G. Phil.*, X, 2, 04.

189 Schmitt, E. H. Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edieren Kultur. I. Bd.: die Gnosis des Altertums. Leipzig.

189 Schneider, A. Die Psychologie **Albert's des Grossen**. I. Tl. (*Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, Bd. IV, H. 5). Münster, Aschendorff, 03.

189 Pollak, Dr J. Entwicklung der **arabischen** und jüdischen Philosophie im Mittelalter. *Arch. f. G. Philos.*, X, 2, 04.

189 **Anselme**, S^t. Proslogium; Monologium: an appendix on behalf of the fool by Gaunilon. Translated from the latin by S. N. Deane. Chicago, The Open Court Publishing C^o, 03.

189 Funke, B. Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktiontheorie des hl. **Anselm von Canterbury**. I. Diss. Breslau.

189 Facin a Bieno, Dom. Dissertatio de studio **Bonaventuriano**. Quaracchi, Typ. Collegii S. Bonaventurae, 02.

189 **Bruno**, Giordano. Das Aschermittwochsmahl. Deutsch von L. Kuhlenbeck. Leipzig, Eug. Diederichs.

189 **Bruno**, Giordano. Die Vertreibung der triumphierenden Bestie. Deutsch von H. Kuhlenbeck. Leipzig, Diederichs.

189 Huber, F. Grundlinien einer Religionsphilosophie bei Giordano **Bruno**. Diss. Erlangen.

189 Mc Intyre, J. L. Giodarno **Bruno**. London.

189 Krebs, E. Studien über Meister **Dietrich** genannt **von Freiburg**. Freiburg, Charitas-Druckerei, 03.

189 Schiwietz, D^r St. Die Achtlasterlehre des **Evagrius Pontikus** und die griechische Philosophie. *Der K.*, oct. 03.

189 Figard, L. Un médecin philosophe au xvie siècle. Etude sur la psychologie de Jean **Fernel**. Paris, Alcan, 03.

189 Baur, Dr L. Dominicus **Gundissalinus**, de divisione philosophiae (*Beiträge z. Geschichte d. Phil. d. Mittelalters*. Bd. IV, H. 2 u. 3). Münster, Aschendorff, 03.

189 Bliemetzrieder, D^r Fr. Pl. **Isaak von Stella**. Beiträge z. Lebensbeschreibung. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 1, 03.

189 **Mûsâ Maimûnî**'s (**Maimonides** acht Kapitel. Arabisch und deutsch mit Anmerkungen von M. Wolff. 2. Aufl. Leiden, E. J. Brill.

189 **Paracelsus**, Th. Das Buch Paragranum, herausg. von Dr Franz Strunz. Leipzig. Diederichs.

189 Strunz, Franz. Th. **Paracelsus**, sein Leben und seine Persönlichkeit. Leipzig, Diederichs.

189 Caird, Edw. St **Paul** and the idea of evolution. *Hibbert J.*, oct. 03.

189 Engelkemper. Die religionsphilosophische Lehre **Saadja Gaons** über die hl. Schrift. Münster, Aschendorff, 03.

189 Brie, M. **Savonarola** in der deutschen Litteratur. Breslau, M. u. H. Marcus.

189 Ellinger, G. Die Mystik des **Angelus Silesius**. *Beilage z. Münchener allgemeinen Zeitung*, 100.

189 Bethune-Baker, J. F. **Tertullian**'s use of substantia, natura and persona. *The J. of theol. Studies*, april 03.

189 Feldner, Gundisalv. Das Wesen der Sittlichkeit nach S. **Thomas von Aquin**. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 3, 04.

189 Lindsay, Dr J. La philosophie de saint **Thomas**. *R. Neo-Scol.*, févr. 04.

189 Van Becelaere, F. L. St **Thoma**'s Philosophy of knowledge. *Phil. R.*, nov. 03.

189 Wild, Dr Ignaz. Die Zusammensetzung des Opusculum des hl. **Thomas von Aquin** « De intellectu et intelligibili ». *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 1, 03.

189 Hack, J. Chrys. **Ubertin von Casala** und dessen Ideenkreis. Freiburg i. B., Herder, 03.

19 Halevy, Elie. La formation du radicalisme philosophique. III. Le radicalisme philosophique. Paris, Alcan, 04.

19 Glossner, Dr Mich. Zur neuesten philos. Litteratur (Rose, Palágy, Goldstein, Ratzenhofer, Deussen, Schwartzkopff, Auerbach). *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 2, 03.

19 Merz, J. T. History of european thought in the 19th century. Vol. II. London, Blackwood and Sons, 03.

19 Strannik, J. La pensée russe contemporaine. Paris.

19 Flex, W. Ueber den **Baconischen** und den Cartesianischen Zweifel. Diss. Heidelberg.

19 Ursinus, Alfred. Etwas über **Bacon von Verulam** vom pädagog. Standpunkte aus. *Z. Phil. u. Pädag.*, XI, 2, 04.

19 Davidson, W. L. Professor **Bain**'s Philosophy. *Mind*, april 04.

19 von Danckelmann, E. Charles **Batteux**. Sein Leben und sein aesthetisches Lehrgebäude. Rostock.

19 Wandschneider, A. Die Metaphysik **Beneke**'s. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 03.

19 Gurewitsch, Dr A. Die französische Metaphysik der Gegenwart (H. **Bergson**). *Arch. syst. Phil.*, IX, 4, 03.

19 Lorenz, Th. Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George **Berkeley**'s. *Arch. G. Phil.*, X, 2, 04.

19 Labrousse, Fr. P. J. G. **Cabanis** (1757-1808). Paris.

19 Tarozzi, Gius. Paganesimo e libertà in Giosue **Carducci** e Federico Nietzsche. *Nuova Antologia*, marzo 03.

19 von Wiecki, Dr Ernst. **Carlyle**'s « Helden » und Emerson's « Repräsentanten » mit Hinweis auf Nietzsche's « Uebermenschen ». Krit. Untersuchungen. Königsberg, B. Teichert.

19 Lévy-Bruhl, L. The Philosophy of August **Comte**. Transl. by Kathleen de Beaumont Klein. London, Swan Sonnenschein, 03.

19 Alengry, F. **Condorcet**, guide de la Révolution française. Paris, V. Giard et Brière.

19 Ruppin, A. **Darwinismus** u. Sozialwissenschaft. Jena, Fischer, 03.

19 Chazottes, J. Sur une prétendue faute de raisonnement que **Descartes** aurait commise. *Arch. G. Phil.*, X, 2, 04.

19 de Swarte, V. **Descartes**, directeur spirituel. Paris, Alcan, 04.

19 Flex, W. Ueber den Baconischen und den **Cartesianischen** Zweifel. Diss. Heidelberg.

19 Hoffmann, Dr A. Die Lehre von der Bildung des Universums bei **Descartes**. *Arch. f. G. Philos.*, X, 2, 04.

19 Pflugbeil, R. Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz, mit einer einleitenden Uebersicht der Geschichte dieses Begriffs in der christlichen Philosophie bei **Descartes** und Spinoza. Diss. Leipzig.

19 Schoerer, P. A. **Döring**'s rein-menschliche Begründung des Sittengesetzes. *V. w. Phil.*, XXVII, 3, 04.

19 Solmi, E. Benedetto Spinoza e Leone **Ebreo**. Modena.

19 Geiger, A. Eine Philosophie des Optimismus (Ralph Waldo **Emerson**). *Beilage z. Münchener allgemeinen Zeitung*, 79 80.

19 von Wiecki, Dr Ernst. Carlyle's « Helden » und **Emerson**'s « Repräsentanten » mit Hinweis auf Nietzsche's « Uebermenschen ». Krit. Untersuchungen. Königsberg, B. Teichert.

19 Siebert, Dr Otto. Rudolf **Eucken**'s Welt- und Lebensanschauung. Langensalza, H. Beyer u. Söhne, 04.

19 Liebe, R. **Fechner**'s Metaphysik im Umriss dargestellt und beurteilt. Leipzig, Dieterich, 03.

19 Stratilescu, G. Die physiolog. Grundlage des Seelenlebens bei **Fechner** und Lotze. Diss. Berlin.

19 Engels, Fr. Ludwig **Feuerbach** und der Ausgang der klassischen Philosophie. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. 3. Aufl. Stuttgart, Dietz Nachfolger.

19 **Feuerbach**, Lud. Sämtliche Werke, neu herausgegeben von Wilh. Bolin und Fred. Jodl. 1. u. 6. Bd. Stuttgart, Frommann, 03.

19 Scherer, K. Chr. J. H. V. **Fichte** und seine Gotteslehre. Habilitationsschrift, 03.

19 Grape, Pfr. Joh. Die Prinzipien der Ethik bei **Fries** und ihr Verhältnis zu den kantischen. Diss. Dessau.

19 Siebert, Dr Otto. Gustav **Glogaus** Lehre von der bewussten Erfassung des Seelenlebens (Mitteilung). *Z. Phil. u. Pädag.*, XI, 1, 04.

19 Beyerschlag, Fr. Eine Parallele zwischen Platon und **Goethe**. *Blätter f. das (bayrische) Gymnasial-Schulwesen*, Marz-April.

19 de Lungo, C. **Goethe** ed Helmholtz. Torino.

19 Döll, H. **Goethe** und Schopenhauer. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauer'schen Philosophie. Berlin, Ernst Hofmann, 04.

19 Kossuth, H. Einige Bemerkungen z. **Haeckel**'s Welträtseln. *Z. f. Phil. u. phil. Kritik*, CXXII, 2, 03.

19 Jenny, H. E. **Haller** als Philosoph. Diss. Bern.

19 Weber, H. **Hamann** und Kant. München, C. H. Beck, 04.

19 **Haym**, R. Gesammelte Aufsätze. Berlin.

19 Bullinger, A. **Hegel**'s Naturphilosophie im vollen Recht gegenüber ihren Kritikastern. München, Ackermann.

19 Mc Taggart, J. E. **Hegel**'s treatment of the categories of quantity. *Mind*, april 04.

19 de Lungo, C. Goethe ed **Helmholtz**. Torino.

19 Gleichmann, A. Ueber **Herbart**'s Lehre von den Stufen des Unterrichts. Langensalza, Beyer u. Söhne, 04.

19 Haentsch, K. Ueber den Zweck der Erziehung bei **Herbart**. *Pädagog. Studien*, 24, 2, 03.

19 Hagward, F. H. und Thomas, M. E. Critics of **Herbartism**. London.

19 Vom **Herbartianismus** (Mitteilung). *Z. Phil. u. Päd.*, XI, 2, 04.

19 Barth, P. Zu **Herder**'s 100. Todestage. *V. w. Phil.*, XXVII, 4, 03.

19 Goebel, L. **Herder** und Schleiermacher's Reden über die Religion, Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der neueren Theologie. Gotha.

19 Keller, L. Joh. Gottfr. **Herder** und die Kultgesellschaften des Humanismus (Vorträge u. Aufsätze a. d. Comenius-Gesellschaft, 12. Jahrg., I. Stück). Berlin, Weidmann.

19 Keferstein, Dr Horst. J. G. **Herder's** Pädagogische Schriften und Aeusserungen. Langensalza, Beyer u. Söhne, 03.

19 Keferstein, Dr H. Eine **Herder**-Studie mit besonderer Beziehung auf Herder als Pädagog. Langensalza, Beyer u. Söhne, 04.

19 Spitzer, H. Hermann **Hettner**'s kunstphilosophische Anfänge und Litterarästhetik. Bd. I. Graz, Leuschner u. Lubensky, 03.

19 Woodbridge, F. J. E. The Philosophy of **Hobbes** in extracts and notes collated from his writings. Selected and arranged. Minneapolis, The H. W. Wilson C^o, 03.

19 Daiches, S. Ueber das Verhältnis der Geschichtsschreibung D. **Hume**'s zu seiner praktischen Philosophie. Leipzig, 03.

19 Quast, O. Der Begriff d. « Belief » bei David **Hume**. *Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Geschichte.* Hrsg. von B. Erdmann, 17. H. Halle.

19 Zimels, J. D. **Hume**'s Lehre vom Glauben und ihre Entwicklung von « Treatise » zur « Inquiry ». Berlin, Mayer u. Müller, 03.

19 Lazló, J. **Janet**'s Spiritualism. Budapest.

19 Adickes, Erich. Auf wem ruht **Kant**'s Geist? (Eine Säkularbetrachtung). *Arch. syst. Phil.*, X, 1, 04.

19 Apel, M. Immanuel **Kant**. Berlin, C. Skopnik.

19 Buchner, E. F. The educational theory of Immanuel **Kant**. London, Lippincott, 04.

19 Erdmann, B. Historische Untersuchungen über **Kant**'s Prolegomena. Halle a. S., Niemeyer.

19 Friebe, K. Pädagogische Versuche in der **kantischen** Schule. Ein Beitrag zur Entwicklung formaler Zielbegriffe. Diss. Leipzig.

19 Grape, Pfr. Joh. Die Prinzipien der Ethik bei Fries und ihr Verhältnis zu den **kantischen**. Diss. Dessau.

19 **Kant**, I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 3. Aufl. Hrsg. von K. Vorländer. Leipzig, Dürr, 03.

19 Katzer, E. Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach **Kant**. Tübingen, J. C. B. Mohr, 03.

19 Kronenberg, M. **Kant**: sein Leben und seine Lehre. 2. Aufl. München, C. H. Becksche, 04.

19 Messer, A. Die Geschichtsphilosophie **Kant**'s. *Beilage z. Münchener allgemeinen Zeitung*. 64.

19 Romundt, H. **Kant**'s Widerlegung des Idealismus. Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik z. ihres Urhebers hundertjährigen Todestage. Gotha, Thienemann, 04.

19 Romundt, H. Kirchen und Kirche nach **Kant**'s philosophischer Religionslehre. Gotha, E. F. Thienemann, 03.

19 Simmel, G. **Kant**. 16 Vorlesungen, behalten an der Berliner Universität. Leipzig, Duncker u. Humblot, 04.

19 Stange, C. Der Gedankengang der « Kritik der reinen Vernunft » (**Kant**). Ein Leitfaden für die « Lektüre ». 2. erweit. Aufl. Leipzig, Dieterich, 03.
19 Valentiner, Th. **Kant** und die platonische Philosophie. Heidelberg, C. Winter, 04.
19 Vocke, G. **Kant**'s Lehre von den Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Populärer Vortrag. Günzburg, A. Hug.
19 Warda, A. Zwei Entwürfe **Kant**'s zu seinem Nachwort für Sömmering's Werk « Ueber das Organ der Seele ». *Altpreussische Monatsschrift*, Jan.-März.
19 Weber, H. Hamann und **Kant**. München, C. H. Beck, 04.
19 Weis, D[r] L. **Kant** : Naturgesetze, Natur- und Gotteserkennen. Eine Kritik der reinen Vernunft. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn.
19 Wotke, K. **Kant** in Oesterreich vor 100 Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie in Oesterreich. *Z. f. österreich. Gymnasien*, 54, 4, 03.
19 Boutroux, E. Projet d'une édition internationale des œuvres de **Leibniz**. *Journal des Savants*, mars 03.
19 Hoffmann, H. Die **Leibniz**'sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Stellung. Tübingen, J. C. B. Mohr, 03.
19 **Leibniz**, G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Uebersetzt von A. Buchenau und hrsg. von E. Cassierer. Bd. I. Philosophische Bibliothek. Bd. 107. Leipzig, Dürr.
19 Pflugbeil, R. Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei **Leibniz**, mit einer einleitenden Uebersicht der Geschichte dieses Begriffs in der christlichen Philosophie bei Descartes und Spinoza. Diss. Leipzig.
19 Rydberg, V. **Leibniz**' Theodicee und der Schopenhauer-Hartmann'sche Pessimismus. Uebersetzt aus d. Schwedischen von J. Fredbag. Leipzig, Ambr. Barth.
19 Ulitzka, C. **Leo XIII**, der Lehrer der Welt. Encykliken 1903. Selbstverlag.
19 Giani, R. L'estetica nei pensieri di Giacomo **Leopardi**. Torino.
19 Thomas, P. Fel. Pierre **Leroux**, sa vie, son œuvre, sa doctrine. Paris, Alcan, 04.
19 Jaeger, Georg. **Locke**, eine kritische Untersuchung der Ideen des Liberalismus und des Ursprungs nationalökonomischer Anschauungsformen. *Arch. f. G. Phil.*, X, 2, 04.
19 Stratilescu, G. Die physiologische Grundlage des Seelenlebens bei Fechner und **Lotze**. Diss. Berlin.
19 Wentscher, Else. Das Kausalproblem in **Lotze**'s Philosophie (*Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Geschichte*, hrsg. von B. Erdmann, 16. H.). Halle a. S., Niemeyer, 03.
19 Hönigswald, D[r] R. Zur Kritik der **Mach**'schen Philosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. Berlin, C. A. Schwetschke, 03.
19 Balfour, Reg. The philosophy of James **Martineau** *Monthly R.*, june 03.
19 Craufurd, Al. H. Recollections of James **Martineau**, with some letters from him, and an essay on his religion. Simpkin, Marshall, 03.
19 Oppenheimer, Fr. Das Grundgesetz der **Marx**'schen Gesellschaftslehre. Berlin, G. Reimer, 04.

19 GLOSSNER, Dr M. Fritz **Mauthner**'s sensualistisch-positivistische Kritik der Sprachen. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 2, 03.
19 RUSSELL, B. **Meinong**'s theory of complexes and assumptions. *Mind*, april 04.
19 REICHEL, Hans. Darstellung und Kritik von J. S. **Mill**'s Theorie der induktiven Methode. *Z. f. Phil. u. phil. Krit.*, CXXII, 2, 03.
19 MAYNE, H. David Friedrich Strauss und Eduard **Mörike**. Mit 12 ungedruckten Briefen. *Deutsche Rundschau*, April.
19 PUDOR, Dr H. Die Bedeutung **Montaigne**'s für die Pädagogik unserer Zeit. *Z. Phil. u. Päd.*, XI, 2, 04.
19 LANG, Andr. Mr **Myers**' theory of the « subliminal self ». *Hibbert J.*, april 04.
19 STOUT, G. F. Mr F. W. H. **Myers** on human personality and its survival of bodily death. *Hibbert J.*, oct. 03.
19 GÖRLAND, Dr A. Paul **Natorp** als Pädagog. Leipzig, J. Klinkhardt, 04.
19 DOPLERG, R. Fr. **Nietzsche**'s « Geburt der Tragödie » in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauer's. Diss. Leipzig.
19 DREWS, A. **Nietzsche**'s Philosophie. Heidelberg, Carl Winter, 04.
19 EWALD, O. **Nietzsche**'s Lehre in ihren Grundbegriffen. Berlin, E. Hofmann, 04.
19 HOLLITSCHER, J. J. Friedrich **Nietzsche**. Leipzig, W. Braumüller.
19 JOËL, K. **Nietzsche** und die Romantik. *Neue Deutsche Rundschau*, mai 03.
19 KREBS, Pfr. Rob. **Nietzsche**'s Menschheitsideal und « Wie haben wir uns als Christen dazu zu stellen ? » Erfurt, Keyser.
19 LANG, Dr A. **Nietzsche** und die deutsche Kultur. 2. verm. Aufl. Köln, J. P. Bachem, 03.
19 MOEBIUS, P. J. Ueber das Pathologische bei **Nietzsche**. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Hersg. von Loewenfeld und Kurella, XVII. Wiesbaden, Bergmann, 02.
19 **Nietzsche**. Fr. Nachgelassene Werke, Bd. IX, X, XIII. Leipzig, Naumann.
19 **Nietzsche**, Fr. Werke, Bd. IX : Nachgelassene Werke aus den Jahren 1869 bis 1872. Bd. X : Nachgelassene Werke aus den Jahren 1872 73 bis 1875 76. Leipzig, Naumann, 03.
19 OEHLER, R. Friedrich **Nietzsche** und die Vorsokratiker. Leipzig, Dürr.
19 RICHTER, R. Fr. **Nietzsche**, sein Leben und sein Werk. Leipzig, Dürr, 03.
19 SELLE, C. F. Herbert Spencer und Fr. **Nietzsche**. Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neue These. Diss. Leipzig.
19 STEFFEN, E. Friedrich **Nietzsche**'s Weltanschauung und Lebensmaximen nach seinen Werken. Göttingen, Horstmann, 03.
19 TAROZZI, Gius. Paganesimo e libertà in Giosue Carducci e Federico **Nietzsche**. *Nuova Ontologia*, marzo 03.
19 VON WIECKI, Dr Ernst. Carlyle's « Helden » und Emerson's « Repräsentanten » mit Hinweis auf **Nietzsche**'s « Uebermenschen ». Königsberg, B. Teichert.

19 Willy, R. Friedrich **Nietzsche**. Eine Gesamtschilderung. Zurich, Schulthess, 04.

19 Brauer, H. G. A. The philosophy of Ernest **Renan**. Univ. of Wisconsin, 03.

19 Dauriac. Eléments de Philosophie de Charles **Renouvier**. *Bull. Soc. franç. de Phil.*, février 04.

19 Posada, Ad. Sociologia : ideas sociologicas de **Renouvier**. Gonzalez Serrano. *Lectura*, febr. 04.

19 Nourrisson, Jean-Félix. J. J. **Rousseau** et le Rousseauisme, publié par Paul Nourrisson. Paris, Fontemoing, 03.

19 Michalescu, J. Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie **Sabatier**'s. Bern, Scheitlin Spring, 03.

19 Giarratano, C. Il pensiero di Francesco **Sanchez**. Napoli, L. Pierro e Figlio, 03.

19 Genée, Rud. A. W. **Schlegel** und Shakespeare. Berlin, G. Reimer, 04.

19 Camerer, Theod. Spinoza und **Schleiermacher**. Stuttgart.

19 Goebel, L. Herder und **Schleiermacher**'s Reden über die Religion. Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der neueren Theologie. Gotha.

19 Haeberlin, P. Ueber den Einfluss der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei **Schleiermacher**. *Schweizerische Theolog. Z.*, I, 03.

19 Halpern, J. **Schleiermacher**'s Dialektik. Berlin, Mayer u. Müller, 03.

19 Munro, R. **Schleiermacher**, personal and speculative. London.

19 Bossert, A. **Schopenhauer**. Paris.

19 Von Brockdorff, Cay. **Schopenhauer** und die wissenschaftliche Philosophie. *V. w. Phil.*, XXVIII, 1, 04.

19 Döll, H. Goethe und **Schopenhauer**. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauer'schen Philosophie. Berlin, Hofmann, 04.

19 Doplerg, R. Fr. Nietzsche's « Geburt der Tragödie » in ihren Beziehungen zur Philosophie **Schopenhauer**'s. Diss. Leipzig.

19 Michelis, H. **Schopenhauer**'s Stellung zum psychophysischen Parallelismus. Diss. Königsberg.

19 Rydberg, V. Leibniz' Theorien und der **Schopenhauer**-Hartmann'sche Pessimismus. Uebersetzt aus d. Schwedischen von J. Fredbag. Leipzig, J. A. Barth.

19 Sawicky, F. **Schopenhauer** und Ed. von Hartmann. Fuldaer Actiendruckerei, 03.

19 Fischer, Alb. Die aesthetischen Anschauungen **Gottfrieds Sempers** und die moderne psychologische Aesthetik. *Arch. ges. Ps.*, II, 4, 04.

19 Engel, J. Die Spuren Seneca's in **Shakespeare**'s Dramen. *Preussische Jahrbücher*, April 03.

19 Genée, Rud. A. W. Schlegel und **Shakespeare**. Berlin, G. Reimer, 04.

19 Aveling, Fr. The philosophy of Herbert **Spencer**. *Dubl. R.*, april 04.

19 Borsdorff, A. T. W. Science of literature : on literary theories of Taine and Herbert **Spencer**. London.

19 Dewey, John. The philosophical work of **Spencer**. *Phil. R.*, mars 04.

19 Halleux, J. La philosophie d'Herbert **Spencer**. *R. Néo-Scol.*, févr. 04.

19 Iverach, James. Herbert **Spencer**. *Critical R.*, mars 04.

19 Rodriguez, Teod. Confesiones de H. **Spencer**. *Ciud. D.*, jan. 04.

19 Roure, Luc. Herbert **Spencer** (nécrologie) *Études*, 20 déc. 03.

19 Selle, C. F. Herbert **Spencer** und Friedrich Nietzsche. Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neuen These. Diss. Leipzig.

19 Serrano, V. Gonz. **Spencer** (nécrologie). *Lectura*, janv. 04.

19 **Spencer**, H. Hechos y explicaciones, vertido al castellano de la ultima edicion, por Siro Garcia del Mazo. Madrid, Suarez, 03.

19 Camerer, Theod. **Spinoza** und Schleiermacher. Stuttgart, J. G. Cotta.

19 Friedel, Jean. Le néo-criticisme doit-il rejeter complètement **Spinoza** ? *R. Théol. et Qu. relig.*, 5, 03.

19 Pflugbeil, R. Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz, mit einer einleitenden Uebersicht der Geschichte dieses Begriffs in der christlichen Philosophie bei Descartes und **Spinoza**. Diss. Leipzig.

19 Ritchie, Dr Eliza. The reality of the finite in **Spinoza**'s system. *Phil. R.*, jan. 04.

19 Schwarz, F. **Spinoza**'s Ethik in ihrem Verhältnis zur Erfahrung. Diss. Leipzig.

19 Solmi, E. Benedetto **Spinoza** e Leone Ebreo. Modena.

19 Mayne, H. David Friedrich **Strauss** und Eduard Mörike. Mit 12 ungedruckten Briefen. *Deutsche Rundschau*, April 03.

19 Borsdorff, A. T. W. Science of literature : on literary theories of **Taine** and Herbert Spencer. London.

19 Posadzy, L. G. **Tarde**'s Gesetz der Nachahmung. *Beilage z. Müncheuer allgemeinen Zeitung*, 64.

19 Radoranovic, Dr Old. M. Menschengeist und Gottheit. **Teichmüller**'s Religionsphilosophie auf Grund von dessen Metaphysik.

19 Dagan, Henri. Léon **Tolstoï** et le néo-christianisme. *Mercure de France*, mars 03.

19 Engel, J. **Tolstoi**'s sittliche Weltanschauung. *Preussische Jahrbücher*, juin 03.

19 Ossip-Lourié. La filosofia de **Tolstoy**, traduc. de la 2a edicion por U. Gonzalez Serrano. Madrid, Suarez, 03.

19 Stange, C. Das Problem **Tolstoj**'s. Leipzig, Dieterich, 03.

19 Devautier. Zur Erinnerung an Fr. Ad. **Trendelenburg**. Progr. Eutin.

19 Rydberg, V. Leibniz' Theorien und der Schopenhauer-**Hartmann**'sche Pessimismus. Uebersetzt aus d. Schwedischen von J. Fredbag. Leipzig, J. A. Barth.

19 Sawicky, F. Schopenhauer und E. **von Hartmann**. Fuldaer Actiendruckerei, 03.

19 **von Humboldt**'s gesammelte Schriften. Hrsg. von der königlichen Akademie der Wissenschaften. I. u. X. Bd. Berlin.

19 Chamberlain, H. S. u. Poske, F. Heinrich **von Stein** und seine Weltanschauung. Berlin.

19 Bock, H. Jakob **Wegelin** als Geschichtstheoretiker. Leipzig.
19 Wirth, W. Gesamtregister zu W. **Wundt**. Leipzig, Engelmann.
2(01) Alonso, Florencio. La religion en la enseñanza. *Ciud. D.*, 5 déc. 03.
2(01) Bousset, W. Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte. Halle.
2(01) D'Adhémar, Rob. La philosophie des sciences et le problème religieux. Paris, Bloud.
2(01 Dorner, A. Grundriss der Religionsphilosophie. Leipzig, Dürr, 03.
2(01) Dresser, H. W. Man and the divine order. Essays on philosophy of religion and on constructive idealism. London.
2(01) Eleutheropulos, Dr A. Gott. Religion. Berlin, E. Hofmann, 03.
2(01) Fonck, L. Evangelium, Evolution und Kirche. *Z. K. Th.*, XXVII, 3 u. 4, 03.
2(01) Funcke, R. E. Psychekult und Religion. Ernste Worte an denkende Leute. Freiburg i. B., P. Waetzel, 03.
2(01) Glossner, Dr M. Christus und Christologie. Dogmatisches oder undogmatisches Christentum. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 1, 03.
2(01) Goebel, L. Herder und Schleiermacher's Reden über die Religion. Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der neueren Theologie. Gotha.
2(01) Jones, H. The present attitude of reflective thought towards religion. *Hibbert J.*, oct. 03.
2(01) Koigen, David. Die Religionsidee (ein Versuch). *Arch. syst. Phil.*, IX, 4, 03.
2(01) Lindsay, Dr James. Gnosticism as a philosophy of Religion. *Princeton Theolog. R.*, oct. 03.
2(01) Macdonald, G. Religious sense in its scientific aspect. London.
2(01) Sabatier, Aug. Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris, Fischbacher, 03.
2(01) Schwartzkopff, D. P. Die Weiterbildung der Religion ; ein Kaiserwort. Schkeuditz bei Leipzig, Schäfer.
2(01) Tiele, C. P. Grundzüge der Religionswissenschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr, 04.
2(01) Zillig, P. Zur Frage der ethischen Wertschätzung und religiösen Anerkennung. *Z. Phil. u. Pädag.*, XI, 4, 04.
2(01) : 15 Flournoy, Th. Observations de psychologie religieuse. *Arch. de Psychologie*, II, 8, oct. 03.
2(07) Bassermann, H., Pfleiderer u. Luther, Dr. Stimmen zur Reform des Religions-Unterrichtes. *Z. Phil. u. Pädag.*, 4, 04.
2(08) Hiller, H. C. Meta-Christianity : Spiritualism established, Religion reestablished, Science disestablished. London.
21,1 a Leonissa, Josephus. Gott und das Uebel. *Jahrb. Philos. u. sp. Th.*, XVIII, 3, 04.
21,1 Carpenter, Edw. The Gods of the Race-Memory. *Hibbert J.*, jan. 04.
21,1 Ruelf, J. Metaphysik. 5. Bd. Wissenschaft der Gotteseinheit. Leipzig, Hermann Haacke.
21,1 Ruescher, A. Göttliche Notwendigkeit, Weltanschauung, Teleologie, mechanische Naturansicht und Gottesidee mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zurich, Albert Müller.

21,2 CLASSEN, J. Naturwissenschaftliche Erkenntnis und d. Glaube an Gott. Hamburg, C. Beysen.

21,2 HILLE, W. Ueber das Dasein Gottes. Eine Antwort auf das Glaubensbekenntnis des Kaisers Wilhelm II. Braunschweig.

21,2 RUESCHER, A. Göttliche Notwendigkeit. Weltanschauung, Teleologie, mechanische Naturansicht und Gottesidee mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zurich, Alb. Müller.

213 CHRYSOSTOME, R. P. Possibilité ou impossibilité du monde éternel. Roulers, De Meester.

213 MONTAGUE, W. P. The evidence of design in the elements and structure of the Cosmos. *Hibbert J.*, jan. 04.

214 ARINTERO, J. G. La providencia y la evolucion. *Rev. eclesiastica*, 30 nov., 15 y 30 dic. 03, 30 marzo 04.

215 SCHULZE, M. Religion und Wissenschaft. Görlitz, R. Dülfer.

216 A LEONISSA, J. Gott und Uebel. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 3, 04.

216(09) WILLARETH, O. Die Lehre vom Uebel in den grossen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie. Sand (Amt. Kehl.).

219,11 DEL PRADO, Norb. De Concordia Molinae. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 1, 03 ; 3, 04.

219,12 BAINVEL, J. V. Naturel et surnaturel. Paris, Delhomme et Briguet, 03.

219,12 WARRING, Ch. B. Miracle, Law, Evolution. *Bibliotheca Sacra*, oct. 03.

219,12 WHITON, J. Morris. Miracles and supernatural religion. London, Macmillan, 03.

239 SCHANZ, P. Apologie des Christentums. I. 3 Aufl. Freiburg, Herder, 03.

239 SCHWARZE, Dr Al. Neue Grundlegung der Lehre von der christlichen Gewissheit. Göttingen, Vandenhoec u. Ruprecht, 02.

3 01 DE GREEF, G. Introduction to Sociology. *Am. J. of Sociology*, sept., nov. 03, janv. 04.

3(01) DE ROBERTY, E. Nouveau programme de sociologie. Paris.

3(01) EISLER, R. Soziologie. Die Lehre von der Entstehung und Entwickelung der menschl. Gesellschaft. Leipzig, J. J. Weber, 03.

3(01) GINER DE LOS RIOS, F. Filosofia y Sociologia. Barcelona, Henrich, 03.

3(01) KOIGEN, D. Die Kulturanschauung des Sozialismus. Berlin, F. Dümmler.

3(01) MENGER, A. Neue Staatslehre. Jena, G. Fischer.

3(01) PATTEN, S. N. Teoria delle forze sociali. Roma.

3(01) PAULSEN, Fr. System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. 6. Aufl. Stuttgart, Cotta, 03.

3(01) POSADA, Ad. Sociologia. *Lectura*, abril 04.

3(01) ROSS, Edw. Alsworth. Moot points in Sociology. *Am. J. of Sociology*, may, july, sept, nov. 03, jan. 04.

3(01) RUPPIN, A. Darwinismus und Sozialwissenschaft. Jena, Fischer, 03.

3(01) SIMMEL, G. The sociology of conflict. *Am. J. of Sociology*, jan. 04.

3(01) SMALL, Alb. W. Note on Ward's pure sociology. *Am. J. of Sociology*, nov. 03, jan. 04.

3(01) STEIN, L. Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart, Encke, 03.

3(01) Stuckenberg, J. H. W. Sociology, the science of human society. 2 vol. New-York.
3(01) Zenker, Ernst V. Die Gesellschaft. Bd. I: Natürliche Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft. Bd. II: Die soziologische Theorie. Berlin, G. Reimer, 03.
3(09) Quarch. Zur Geschichte und Methode der organischen Soziologie. Bern, 01.
3(09) von Keller-Krauz, Dr C. Die Soziologie im 19. Jahrhundert, Berlin, 02.
335 Wolff-Thüring, Th. Philosophie der Gesellschaft. I. Tl. Individualismus und Sozialismus. Berlin.
34(01) Castelein, A. Droit naturel, Paris, Lethielleux, 03.
34(01) Dallari, G. L'esigenza del positivismo critico per lo studio filosofico del diritto. Torino, Fratelli Bocca, 03.
34(01) Mazzarella, G. Studi di Etnologia giuridica. I. Catania, E. Coco.
34(01) Mendizabal, Luis. Principios de derecho natural. Barcelona, J. Gili.
343(01) Bonnano, S. Filosofia del diritto penale. Torino.
343(01) Cathrein, V. Die Strafrechtsreform und die kriminalistischen Schulen. *St. M. L.*, LXVI, 1, 04.
343(01) Cathrein, V. Strafrecht und Willensfreiheit. *St. M. L.*, LXVI, 3, 04.
343(01) Goldfriedrich, J. Die Rechtfertigung durch die Erkenntnis. Leipzig, F. Brandstetter, 03.
37 Alonso, Florencio. La religion en la enseñanza. *Ciud. D.*, 5 déc. 03.
37 Bailey, L. H. The native study of idea. London.
37 Clemenz, Br. Positivismus und Pädagogik. *Z. f. Ph. u. Pädog.*, XI, 3, 04.
37 Felsch. Die Hauptpunkte der Psychologie mit Berücksichtigung der Pädagogik und einiger Verhältnisse des Lebens. Cöthen.
37 Fischer-Colbrie, Dr Aug. De philosophia culturae. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 1 u. 2, 03; 3, 04.
37 Jung. Das Zwangserziehungsgesetz, seine Nachteile und Vorteile. *Der K.*, sept. 03.
37 Koigen, D. Die Kulturanschauung des Sozialismus. Berlin, F. Dümmler.
37 Laisant, C. A. Education fondée sur la science. Paris.
37 Lavisse, E. L'éducation de la démocratie. Paris.
37 Martin, M. Allgemeine Erziehungslehre. Leipzig, Dürr, 03.
37 O'Shea. Education as adjustment.
37 Pudor, Dr H. Die Bedeutung Montaigne's für die Pädagogik unserer Zeit. *Z. Philos. u. Pädag.*, XI, 2, 04.
37 Sinclair, S. Bower. The possibility of a science of education. Chicago, University Press, 03.
37 Sortais, Gast. La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement. *Études*, 20 nov., 20 déc. 03.
37 Zocchi, G. L'éducation du jeune clergé. Paris, Oudin, 03.
37,15 Bergemann, P. Lehrbuch der pädagogischen Psychologie. Leipzig, Hofmann, 01.
37 : 15 Habrich, L. Pedagogische zielkunde. Eerste deel: Het kenvermogen. Naar de tweede uitgaaf uit het duitsch vertaald door G. Siméons. Bruxelles, J.-B. Willems, 04.
37 : 15 Kemsies, E. Die Entwicklung der pädagogischen Psychologie im XIX. Jahrhundert (aus: *Z. f. pädagog. Psychologie, Pathologie u. Hygiene*). Berlin.

37 : 15 OTTO, B. Beiträge z. Psychologie des Unterrichts. Leipzig.
37 : 15 WALSEMANN, H. Die Anschauung. Ges. Beiträge zur pädagogischen Psychologie. Berlin.
37(02) HEILMANN. Handbuch der Pädagogik. 4. Aufl. Leipzig, Dürr, 03.
37(09) ASMUS, F. Die moderne Pädagogik. I. Bd. Langensalza.
37(09) GARCIA Y BARBARIN, E. Historia de la pedagogia española. Madrid.
37(09) LEFÈBURE. L'éducation physique en Suède. Bruxelles.
37(09) MASS, Th. Geschichte des Unterrichts. Thüringer Verlagsanstalt, Jena.
37(09) MUENCH, Dr W. Zukunftspädagogik, Utopien, Ideale, Möglichkeiten. Berlin, G. Reimer, 04.
37(09) WILLIAMS, S. G. The history of ancient education. Syracuse.
4(01) DITTRICH, O. Grundzüge der Sprachpsychologie. I. Einleitung und allgemeinpsychologische Grundlegung. Halle a. S., Niemeyer, 03.
4(01) EGGER, V. La parole intérieure. 2e édit. revue. Paris, Alcan, 04.
4(01) GLOSSNER, Dr M. Fritz Mauthner's sensualistisch-positivistische Kritik der Sprache. *Jahrb. Phil. u. sp. Th.*, XVIII, 2, 03.
4(01) SAINT-PAUL, G. Le langage intérieur et les paraphasies. Paris.
5(01) BOZZANO, E. Ipotesi spiritica e teorie scientifiche. Genova.
5(01) CLASSEN, J. Naturwissenschaftliche Erkenntnis und der Glaube an Gott. Hamburg, G. Beysen.
5(01) D'ADHÉMAR, Rob. La philosophie des sciences et le problème religieux. Paris, Bloud.
5(01) FAVRE, L. L'esprit scientifique et la méthode scientifique. Paris, Schleicher frères, 03.
5(01) HOUSSAY, F. Nature et sciences naturelles. Paris.
5(01) MISCHER, R. Auf der Grenze der Naturwissenschaft und der Philosophie. Progr. Seehausen.
5(01) PASTORE, A. Sopra la teoria della scienza. Logica, matematica e fisica. Torino.
5(01) STILLE, Dr Werner A. Die ewigen Wahrheiten im Lichte der heutigen Wissenschaft. Berlin, Friedländer, 01.
5(01) VON BROCKDORFF, Cay. Schopenhauer und die wissenschaftliche Philosophie. *V. w. Phil.*, XXVIII, 1, 04.
5(01) VON GUMPENBERG, H. Grundlagen der wissenschaftlichen Philosophie. München, G. D. W. Collwey, 03.
5(01) WUNDT, Wilh. Naturwissenschaft und Psychologie. Leipzig, Engelmann, 03.
5(07) LEBRUN, Dr H. L'Institut Carnegie. *R. Neo-Scol.*, févr. 04.
51(01) ALEXEJEFF, W. G. Ueber die Entwickelung des Begriffes der höheren arithmologischen Gesetzmässigkeit in Natur- und Geisteswissenschaften. *V. w. Philos.*, XXVIII, 1, 04.
51(01) BASTIAN, A. Das logische Rechnen und seine Aufgaben. Berlin, A. Asher, 03.
51(01) MACRUS. Essais sur la philosophie de la mécanique. Paris.
51(01) MATEOS, J. Sobre la continuidad del campo de los numeros reales. *Ciud. D.*, 5 dic. 03, 20 jan. 04.
51(01) PASTORE, A. Sopra la teoria della scienza. Logica, matematica e fisica. Torino.

Publication trimestrielle

Ce fascicule a été publié le 1er août 1904.

Sommaire Idéologique

DES

OUVRAGES ET DES REVUES

DE

PHILOSOPHIE

PUBLIÉ

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

DIXIÈME ANNÉE | FASCICULE XXXVII

1(01) BOURDEL, C. La science et la philosophie. Paris, A. Colin, 04.

1(01) COLONNA D'ISTRIA, F. Ce que la médecine expérimentale doit à la philosophie. *R. mét. et mor.*, mars 04.

1(01) LECHALAS, G. Les confins de la science et de la philosophie au Congrès intern. de philosophie de Paris de 1900. *R. Q. sc.*, janv. 04.

1(01) MOISANT, X. Un caractère de la philosophie moderne, le mathématisme. *R. de philos.*, mai 04.

1(01) SCHLINCKER, R. A la recherche d'une définition de la philosophie. *R. de Fribourg*, juin 04.

1(02) LE ROUX, J. Eléments de philosophie, 2e éd. Paris, Poussielgue, 04.

1(02) REY, A. Leçons élémentaires de physiologie et de philosophie. Paris, Cornély, 04.

1(02) WORMS, René. Précis de philosophie, 2e édition. Paris, Hachette, 04.

1(07) PEILLAUBE, E. La philosophie dans les universités. *R. de phil.*, déc. 02.

1(08) BESSE, Clém. Philosophies et philosophes. Paris, Lethielleux, 04.

11 GOMBAULT. La métaphysique et le dogme de l'Eucharistie. *Science cathol.*, mai 04.

11 LABEYRIE, C. Dogme et métaphysique (soutenance de thèse). *R. de phil.*, juin 04.

111,5 EVELLIN, F. La raison et les antinomies. *R. mét. et mor.*, mars 04.

113 DE KIRWAN, C. Le commencement et la fin de toutes choses. Science et croyance. *R. Q. scient.*, janv. 04.

113 Festugière, D. Maurice. Questions de philosophie de la nature. *R. Bénédictine*, janv., avril, juillet 04.

113 Gombault, Chan. La métaphysique et le dogme de l'Eucharistie (le mécanisme cartésien dans la nouvelle cosmologie. Erreurs et objections). *Science catholique*, février, mars, avril 04.

115 Joyau, Em. L'idée de temps. *R. C. et C.*, 21 avril 04.

117 Carra de Vaux, B[on]. Sur la force et la matière physiques. *R. de phil.*, déc. 02.

118 Carra de Vaux, B[on]. Sur la force et la matière physiques. *R. de phil.*, déc. 02.

119 Couturat, L. Les principes des mathématiques. II. L'idée de nombre. *R. mét. et mor.*, mars 04.

124 Mentré, F. Le rôle du hasard. *R. de philos.*, avril 04.

124 Mentré, F. Le hasard dans les découvertes scientifiques. d'après Cl. Bernard. *R. de philos.*, juin 04.

124 Vignon, P. Sur le matérialisme scientifique ou mécanisme antitéléologique, à propos d'un récent traité de biologie. *R. de philos.*, mars, avril, mai, juillet 04.

132 Dubois, D[r] P. Les psychonévroses et leur traitement moral. Paris, Masson, 04.

132,1 Reja. La littérature des fous : la prose. *R. de phil.*, juin, juillet 04.

132,6 Cornette, Arth. Les criminels dans l'art et la littérature. Essai d'une critique de la théorie de M. Enrico Ferri. *R. Univ. Bruxelles*, mars 04.

132,6 Cornil, Léon. Les théories criminologiques de Garofalo. *R. Univ. Bruxelles*, avril 04.

133 Goblet d'Alviella, C[te]. Une réhabilitation scientifique de la magie. *R. Univ. Bruxelles*, oct. 03.

133 Henry, V. La magie dans l'Inde antique. Paris, Dujarric, 04.

133,9 Surbled, D[r]. Le spiritisme devant la science. *Science cathol.*, janv., fév. 04.

134 : 15 Lefebvre, D[r] L. Quelques applications psychologiques. *R. de Belgique*, avril, mai 04.

136,2 Demolins, Edm. Les grandes routes des peuples. Essai de géographie sociale. Comment la route crée le type social. II. Les routes du monde moderne. Paris, Didot, 03.

136,3 Lettieri, Nic. La eredità nella evoluzione sociale : esame critico, filosofico, giuridico e economico. Bari, Trizio, 02.

136,4 Bunge, C. Oct. Principes de psychologie individuelle et sociale, traduit de l'espagnol par Aug. Dietrich. Paris, Alcan, 04.

136,4 Hertz, D[r] Fr. Les sources psychologiques des théories des races. *R. de synthèse hist.*, déc. 03.

136,4 Rossi, Pas. Sociologia e psicologia collettiva. Roma, C. Colombo, 04.

136,7 Joly, Henri. L'enfance coupable. Paris, Lecoffre, 04.

137 Bunge, C. Oct. Principes de psychologie individuelle et sociale, traduit de l'espagnol par Aug. Dietrich. Paris, Alcan, 04.

138 Frappa, José. Les expressions de la physionomie humaine. Paris, Ch. Schmid.

139 Peillaube, E. Vie intérieure et vie cérébrale. *R. de philos.*, avril 04.

141 CHARTIER, E. Vers le positivisme absolu par l'idéalisme, par Louis Wéber. *R. mét. et mor.*, janv. 04.

141 LABERTHONNIÈRE, L. L'idéalisme grec. *Ann. de phil. chrét.*, mars 04.

141 LABERTHONNIÈRE. Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. Paris, Lethielleux, 04.

146 CANTECOR, Georges. Les philosophes. Le positivisme. Paris, Delaplane, 04.

146 CHARTIER, E. Vers le positivisme absolu par l'idéalisme, par Louis Wéber. *R. mét. et mor.*, janv. 04.

146 GRIMANELLI, P. La crise morale et le positivisme. Paris, Soc. posit. d'enseignement populaire supérieur, 04.

146 VIGNON, P. Sur le matérialisme scientifique ou mécanisme antitéléologique, à propos d'un récent traité de biologie. *R. de phil.*, mars, avril, mai, juillet 04.

149,2 LABERTHONNIÈRE. Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec. Paris, Lethielleux, 04.

149,911 AIMÉ, R. P. Maladies intellectuelles. *Études francisc.*, déc. 03.

149,912 BOULAY, N. L'écueil du scepticisme. *R. de Lille*, mai 04.

149,915 CÉBÉE, Ch. Catholicisme et monisme, à propos de la mentalité philosophique d'H. Taine. *Ann. phil. chrét.*, avril 04.

149,916 SCONLER. J. The law of evolution, its true philosophical basis. London, Grant Richards, 04.

149,916 THÉRON, E. La morale évolutive. *Sociologie cathol.*, mars-avril 04.

149.916 THÉRON, E. L'évolution. *Sociologie cathol.*, sept.-oct., nov.-déc. 03.

149,917 GOMBAULT, Chan. La métaphysique et le dogme de l'Eucharistie (le mécanisme cartésien dans la nouvelle cosmologie. Erreurs et objections). *Science cathol.*, février, mars, avril 04.

149,917 VIGNON, P. Sur le matérialisme scientifique ou mécanisme antitéléologique, à propos d'un récent traité de biologie. *R. de phil.*, mars. avril, mai, juillet 04.

149,921 PICAVET, Fr. La restauration thomiste au XIXe siècle. *R. Univ. Bruxelles*, avril 04.

149,922 FONSEGRIVE, G. Le kantisme et la pensée contemporaine. A propos du centenaire de Kant. *Quinz.*, 1er mars 04.

15 EGGER, Vict. La psychologie, son objet, sa méthode, la méthode psychologique, méthode extérieure, les sciences psychologiques, classification des faits de conscience. les lois de l'âme. *R. C. et C.*, 21 janvier, 11 février, 3, 10, 31 mars, 14 avril, 26 mai, 16, 23, 30 juin 04.

15 PEILLAUBE, E. L'objet de la psychologie. *R. de philos.*, avril 04.

15(01) PEILLAUBE, E. De la méthode en psychologie. *R. de phil.*, déc. 02.

152 PEILLAUBE, E. Les sensations kinesthésiques. *R. de philos.*, mai 04.

153 EVELLIN, F. La raison et les antinomies. *R. mét. et mor.*, mars 04.

153,3 BERNIES, V. L'abstraction scolastique et l' « intellectus agens ». *R. de phil.*, mars 04.

153,3 BERNIES, V. L'intellect agent des scolastiques. *R. de phil.*, juillet 04.

153,3 Domet de Vorges, Cte. L'abstraction scolastique. *R. de philos.*, mai 04.
153,7 Allievo, G. Il ritorno al principio della personalità. Turin, 04.
153,7 Peillaube, E. Vie intérieure et vie cérébrale. *R. de philos.*, avril 04.
155 Mentré, F. Le hasard dans les découvertes scientifiques, d'après Cl. Bernard. *R. de phil.*, juin 04.
157 Didry, H. La timidité. *R. de Lille*, déc. 03.
157,1 Schmarsou. Unseres Verhältniss zu den bildenden Künsten. Leipzig, Teubner, 03.
157,1 Sortais, Gaston. L'art et la science. Création esthétique et découverte scientifique. *R. de phil.*, déc. 02.
158,2 Beck, Dr P. Die Nachahmung und ihre Bedeutung für Psychologie und Völkerkunde. Leipzig, Haacke, 04.
159 Henry, J. La philosophie de la volonté et l'immanence. *R. sc. eccl.*, déc. 03.
159,1 Dwelshauvers, G. De la liberté humaine. Dialogue philos. *R. Univ. Bruxelles*, oct. 03.
159,1 Vicart, A. La question de la liberté. *Science cathol.*, mars 04.
16 Couturat, L. Les principes des mathématiques. I. Principes de la logique. *R. mét. et mor.*, janv. 04.
165,1 Bovet, A. Saint Thomas d'Aquin et la vérité. *R. de Fribourg*, avril 04.
165,1 Fonsegrive, Gabr. A propos d'exégèse. *Quinz.*, 16 déc. 03.
17 Baille, Louis. A propos du « Problème moral ». *R. de philos.*, avril 04.
17 Bergemann, Paul. Ethik als Kulturphilosophie. Leipzig, Th. Hofmann, 04.
17 Bibliothèque du Congrès intern. de philosophie. Vol. II : Morale générale ; la philosophie de la paix ; les sociétés d'enseignement populaire. Paris, A. Colin, 04.
17 Dunan, Ch. Essai de philosophie générale : Morale. Paris, Delagrave, 03.
17 Gayraud, abbé. A propos du « Problème moral ». Réponse de M. Georges Fonsegrive. *R. de phil.*, mars 04.
17 Grimanelli, P. La crise morale et le positivisme. Paris, Soc. posit. d'enseignement populaire supérieur, 04.
17 Huit, C. La morale et l'esprit laïque. *R. de Fribourg*, sept.-oct. 03.
17 Sertillanges, A. D. Les bases de la morale et les récentes discussions. *R. de phil.*, 1er déc. 02.
17 Thomas, P. Félix. Éléments de morale. Paris, Alcan, 04.
17(02) Bérard, Mme et Blum, E. Cours de morale théorique. Paris, Alcan, 04.
17(02) Payot, Jules. Cours de morale. Paris, A. Colin, 04.
17(08) Cartier, J. Revue critique de morale. *R. de phil.*, avril 04.
171 Pécaut, P. F. Entretiens et lectures de morale personnelle. Paris, Garnier frères, 04.
171,1 Théron, E. La morale évolutive. *Sociologie cathol.*, mars-avril 04.
171,2 Fouillée, A. Le « devoir-faire » et le « devoir ». *R. mét. et mor.*, mars 04.

171,7 Albin, G. L'éducation morale. *Science cathol.*, avril 04.
171,7 Bergemann, Paul. Ethik als Kulturphilosophie. Leipzig, Th. Hofmann, 04.
171,8 Dedé, Em. La mutualité et la morale. *Réforme sociale*, 1er déc. 03.
172(02) Pécaut, P. F. Petit traité de morale sociale. Paris, Garnier frères, 04.
172,1 Calmes, Th. L'État, sa nature et ses fonctions. Paris, Bloud, 03.
172,1 Fouillée, A. L'idée de patrie. *R. mét. et mor.*, janv. 04.
172,1 Lacombe, P. L'idée de patrie. *R. mét. et mor.*, mars 04.
172,3 Louis de Gonzague, R. P. Séparation des Eglises et de l'Etat. *Études franc.*, janv., mars, avril 04.
172,4 Bibliothèque du Congrès intern. de philosophie. Vol. II : Morale générale ; la philosophie de la paix ; les sociétés d'enseignement populaire. Paris, A. Colin, 04.
172,4 de Martens, F. La paix et la guerre. Paris, A. Rousseau, 04.
173,8 d'Azambuja, Gabr. La question des domestiques. *Quinz.*, 1er déc. 03.
181,4 Kernwart, E. A. **Vedânta**-Philosophie. 4. Abhedánonda, Swami. Die Philosophie des Guten und Bösen. Deutsche Uebersetzung. — 5. Vivekánonda, Swami. Praktischer Vedânta. Deutsche Uebersetzung. — 6. Vivekánonda, Swami. Die Religion d. Erkenntnis. Deutsche Uebersetzung. Leipzig, Jaeger, 03.
182 Laberthonnière, L. L'idéalisme grec. *Ann. de phil. chrét.*, mars 04.
182 Naujokas, J. De causa finali apud **Anaxagoram**, Socratem et Platonem, ratione habita Aristotelis judicii. Dissertatio. Fribourg, 03.
182 Guyot, H. Sur l' « ἄπειρον » d'**Anaximandre**. *R. de phil.*, juin 04.
182 Tannery, Paul. Pour l'histoire du mot « ἄπειρον » (**Anaximandre**). *R. de phil.*, juin 04.
182 Diès, Aug. La composition du **Théétète** (**Platon**) et M. Chiapelli. *R. de philos.*, juillet 04.
182 Huit, Ch. Le **platonisme** dans l'Allemagne du XVIIe et du XVIIIe siècle. *Ann. de phil. chrét.*, mai 04.
182 Huit, Ch. Le Sophiste (**Platon**). *R. de philos.*, mars 04.
182 Naujokas, J. De causa finali apud Anaxagoram, Socratem et **Platonem**, ratione habita Aristotelis judicii. Dissertatio. Fribourg, 03.
182 Naujokas, J. De causa finali apud Anaxagoram, **Socratem** et Platonem, ratione habita Aristotelis judicii. Dissertatio. Fribourg, 03.
189 Thiaucourt, C. Les premiers apologistes chrétiens à Rome et les traités philosophiques de Cicéron. *R. C. et C.*, 7 janv. 04.
189 Tixeront, J. Le gnosticisme. *Université catholique*, juil. 04.
189 De Boer, Dr T. J. The history of philosophy in **Islam**, translated by Edw. R. Jones. Londres, Luzac, 03.
189 Lecigne, C. Le B. **Albert le Grand**. *R. de Lille*, mai 04.
189 Travers, A. L'édition définitive des œuvres de saint **Bonaventure**. *Quinz.*, 16 mars 04.

189 Thiaucourt, C. Les premiers apologistes chrétiens à Rome et les traités philos. de **Cicéron**. *R. C. et C.*, 7 janv. 04.

189 Fontaine, P. **Dante Alighieri**. *Univ. cathol.*, 15 nov. 03.

189 Déodat, R. P. La méthode critique du V. **Duns Scot**. *R. de Lille*, nov., déc. 03.

189 de Labriolle, Pierre. Un apologiste du xiv[e] siècle. **Lactance**. *Quinz.*, 1[er] mars 04.

189 Bovet, A. St **Thomas d'Aquin** et la vérité. *R. de Fribourg*, avril 04.

189 Goujon, H. La philosophie de saint **Thomas** et l'apologétique de l'immanence : Le raisonnement et ses ennemis. *R. sc. eccl.*, nov. 03.

19 Bourdeau, J. Les maîtres de la pensée contemporaine. Paris, Alcan, 04.

19 Fonsegrive, G. Le kantisme et la pensée contemporaine. A propos du centenaire de Kant. *Quinz.*, 1[er] mars 04.

19 Sée, Henri. Les idées philosophiques du xviii[e] siècle et la littérature prérévolutionnaire. *R. de synthèse hist.*, déc. 03.

19 Gerini, G. B. La mente di Giuseppe **Allievo**. Turin, 04.

19 Huit, Ch. La philosophie de **Ballanche**. *R. de phil.*, déc. 02.

19 Boucaud, Ch. L'histoire du droit et la philosophie de M. **Bergson**. *R. de phil.*, mars 04.

19 Germain, André. Les idées religieuses de M. Ferdinand **Brunetière**. *Quinz.*, 1[er] juillet 04.

19 Fidao, J. E. La pensée sociale de J. B. **Buchez** (1796-1865). *Quinz.*, 16 janv., 16 février 04.

19 Mazel, Henri. **Cournot** et son temps. *Quinz.*, 16 juillet 04.

19 Errera, L. Une leçon élémentaire sur le **darwinisme**, 2[e] édit. Bruxelles, H. Lamertin, 04.

19 de Margerie, A. Note sur les rapports de l'âme et du corps chez **Descartes**. *R. de philos.*, juillet 04.

19 Griselle, Eug. **Fénelon** métaphysicien. Œuvres inédites. I. Première rédaction de la 3[me] lettre sur divers sujets de métaphysique et de religion. II. Lettre sur le culte intérieur et extérieur. *R. de phil.*, janv., mai, juil. 04.

19 Cornette, Arth. Les criminels dans l'art et la littérature. Essai d'une critique de la théorie de M. Enrico **Ferri**. *R. Univ. Bruxelles*, mars 04.

19 Levy, Alb. La philosophie de **Feuerbach** et son influence sur la littérature allemande. Paris, Alcan, 04.

19 Cornil, Léon. Les théories criminologiques de **Garofalo**. *R. Univ. Bruxelles*, avril 04.

19 Haywerd, F. H. and Thomas, M. E. The critics of **Herbartianism**. London, Sonnenschein, 03.

19 Wielandt, Rud. **Herder**'s Theorie von der Religion und der religiösen Vorstellungen. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 04.

19 Carchet, F. De l'influence du piétisme sur la philosophie de **Kant**. *Ann. phil. chrét.*, avril, mai 04

19 de Visan, Tancrède. A propos d'un centenaire (**Kant**). *R. de philos.*, mars 04.

19 Domet de Vorges, C[te]. Considérations sur la « Critique de la raison pure » (**Kant**). *Science cathol.*, déc. 03.

19 Gazier, Aug. **Lafontaine** fabuliste : Le philosophe. *R. C. et C.*, 26 nov. 03.

19 Rebière, G. Le vice-recteur de l'Académie de Paris, M. Louis **Liard**. Le philosophe, l'écrivain, le savant. *R. C. et C.*, 26 nov. 03.
19 Faguet, Em. **Malebranche**, sa vie ; le moraliste, le critique, l'écrivain. *R. C. et C.*, 10 et 24 mars 04.
19 Vandervelde, Em. L'idéalisme **marxiste**. *Revue socialiste*, février 05.
19 Faguet, Em. En lisant **Nietzsche**. Paris, Soc. franc. d'imprimerie et de librairie, 04.
19 Charbonnel, J. Roger. A propos de **Pascal**. *Ann. de phil. chrét.*, mars 04.
19 Giraud, V. La philosophie religieuse de **Pascal** et la pensée contemporaine. Paris, Bloud, 04.
19 Darlu, A. La morale de **Renouvier**. *R. mét. et mor.*, janv. 04.
19 Janssens, Edg. Le néo-criticisme de Charles **Renouvier**. Louvain, Institut supér. de Philos., 04.
19 **Renouvier**, Ch. Les derniers entretiens, publiés par Louis Prat. *R. mét. et mor.*, mars 04.
19 **Renouvier**, Ch. Manuel républicain de l'homme et du citoyen. Paris, A. Colin, 04.
19 Giraud, V. Le « Port-Royal » de **Sainte-Beuve**. Valeur historique et littéraire de l'ouvrage ; valeur philosophique et portée générale de l'œuvre. *R. C. et C.*, 28 janv., 4 février 04.
19 Norden, Fr. La dialectique éristique de **Schopenhauer**. *R. C. et C.*, 26 nov. 03.
19 Guiraudon, P. La sociologie de H. **Spencer** jugée par G. Toniolo. *Sociologie cathol.*, mai-juin 04.
19 Richard, G. Herbert **Spencer** et la philosophie de l'histoire (Note). *R. de synthèse hist.*, déc. 03.
19 **Spencer**, Herbert. Faits et commentaires, traduits par Auguste Dietrich. Paris, Hachette, 03.
19 Cébée, Ch. Catholicisme et monisme, à propos de la mentalité philosophique d'H. **Taine**. *Ann. philos. chrét.*, avril 04.
19 Roure, Luc. **Taine** dans sa correspondance. *Études*, 20 avril 04.
19 **Taine**, H. Sa vie et sa correspondance., t. II : Le critique et le philosophe (1853-1870). Paris, Hachette, 04.
19 Tévenin, H. L'incrédulité de **Taine**. *Etudes franc.*, avril 04.
19 Merejkowski, D. **Tolstoï** et Dostoïewsky, la personne et l'œuvre, trad. par le Cte Prozor et S. Persky. Paris, Perrin, 04.
19 **Tolstoï**, Cte Léon. Guerre et paix. Œuvres complètes, t. III et IV. Paris, Stock.
19 Delmont, Th. Le « **Voltaire** » de M. Crouslé. *R. de Lille*, janv., février, mars, avril 04.
2 Blondel, Maurice. Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne. *Quinz.*, 16 janv., 1er et 16 févr. 04.
2 Denis, Ch. Pourquoi les dogmes ne meurent pas, réponse à M. G. Séailles. *Ann. de phil. chrét.*, déc. 03.
2 Labeyrie, C. Dogme et métaphysique (soutenance de thèse). *R. de philos.*, juin 04.
2 Monod, Wilfrid. La fin du christianisme : trois conférences. Paris, Fischbacher, 03.
2(01 Brunhes, Bern. Philosophie scientifique et philosophie religieuse. *Quinz.*, 1er mai 04.

2(01) de Pascal, G. Le christianisme. Exposé apologétique. 1re Partie : La vérité de la religion. Paris, Lethielleux, 04.

211 E. M. L'athéisme réfuté par les grands penseurs et les hommes de science. Namur, J. Godenne, 04.

214 Henry, J. Le concours divin et la grâce dans leurs rapports avec la conscience psychologique. *R. sc. ecclés.*, janv. 04.

215 de Grandmaison, L. La religion de l'esprit *Études*, 5 juil. 04.

215 Dogme et raison. *Ann. de philos. chrét.*, déc. 03, mars, avril, mai 04.

215 Titius, Dr Arth. Religion und Naturwissenschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr, 04.

215 Waggett, P. N. Religion and science. London, Longmans, 04.

239 Brunetière, F. A propos d'apologétique. *Ann. phil. chrét.*, déc. 03.

239 Goujon, H. Étude critique sur le dogmatisme moral. *R. sc. ecclés.*, déc. 03.

239 Goujon, H. La philosophie de saint Thomas et l'apologétique de l'immanence. Le raisonnement et ses ennemis. *R. sc. ecclés.*, nov. 03.

239 Goujon, H. Les conditions du progrès en apologétique. *R. sc. ecclés.*, janv. 04.

239 Henry, J. La philosophie de la volonté et l'immanence. *R. sc. ecclés.*, déc. 03.

3(01) Bouglé. La démocratie devant la science. *R. mét. et mor.*, janv. 04.

3(01) De Greef, Guil. La sociologie économique. Paris, Alcan, 04.

3(01) Falchi, Ant. L'opera di Icilio Vanni e i problemi della sociologia e della filosofia del diritto. Sassari, Dessi, 03.

3(01) Fournière, Eug. Les caractères scientifiques de l'économie sociale. *R. socialiste*, mars 04.

3(01) Monier, C. Précis de sociologie. Paris, Pelletan, 04.

3(01) Rauh, F. Le devenir et l'idéal social à propos d'une brochure récente. *R. mét. et mor.*, janv. 04.

3(01) Rossi, Pas. Sociologia e psicologia collettiva. Roma, C. Colombo, 04.

3(02) Bosio, P. Compendio di sociologia cristiana ad uso specialmente dei seminari e dei propagandisti cattolici. Siena, tip. s. Bernardino, 02.

3(06) Cailleux, Ed. Ve Congrès de l'Institut international de sociologie. *R. de phil.*, janv. 04.

3(09) Fournière, Eug. Les théories socialistes au XIXe siècle (de Babeuf à Proudhon). Paris, Alcan, 04.

3(09) Fournière, Eug. Les systèmes socialistes (de Saint-Simon à Proudhon). *R. socialiste*, nov. 03.

335 Menger, Ant. L'État socialiste, traduit par Edgar Milhaud. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 04.

335 Schaeffle. La quintessence du socialisme, traduction de Benoit Malon, revue et corrigée. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 04.

335,1 Lacombe, P. L'appropriation privée du sol, essai de synthèse. *R. de synthèse hist.*, déc. 03.

34(01) Berolzheimer, Fr. System der Rechts- und Wirthschaftsphilosophie. I. Bd. (Philos. Einleitungsband. Kritik des Erkenntnisinhaltes). München, Beck, 04.

34(01) FALCHI, Ant. L'opera di Icilio Vanni e i problemi della sociologia e della filosofia del diritto. Sassari, G. Dessi, 03.

34(02) ROTHE, Tancrède. Traité de droit naturel. T. IV. Droit laborique. Paris, Larose, 04.

34(07) VAUTHIER, M. A propos de l'enseignement du droit. *R. Univ. Bruxelles*, oct. 03.

34(09) BOUCAUD, Ch. L'histoire du droit et la philosophie de M. Bergson. *R. de philos.*, mars 04.

341(01) PILLET, A. Principes de droit international privé. Paris. Pedone, 03.

37(01) GREYSON, Em. Le problème de l'éducation publique. *R. de Belgique*, février 04.

37(01) MIRGUET, V. La pédagogie physiologique. *R. de Belgique*, juin 04.

37(01) PICARD, Ern. Comment traiter l'enfant à l'école. Paris, Didot.

37(01) VEREST, J. L'organisation naturelle des études. *Rev. générale*, 04.

37(06) Bibliothèque du Congrès intern. de philosophie, vol. II : Morale générale ; la philosophie de la paix ; les sociétés d'enseignement populaire. Paris, A. Colin, 04.

37(09) DÉVAUD, E. Un prêtre éducateur : M. le chanoine Horner. *R. de Fribourg*, juin 04.

4(01) CARRA DE VAUX, B^on^. Un grand problème de linguistique : la parenté des langues aryennes et sémitiques. *Ann. de philos. chrét.*, mars 04.

4(01) LALANDE, A. La langue universelle. *R. mét. et mor.*, janv. 04.

5(01) BOURDEL, Ch. La science et la philosophie. Paris, A. Colin, 04.

5(01) BRUNHES, Bern. Philosophie scientifique et philosophie religieuse. *Quinz.*, 1er mai 04.

5(01) LECHALAS, G. Les confins de la science et de la philosophie au Congrès international de Paris de 1900. *R. Q. sc.*, janv. 04.

5(01) MICHELET, G. La science et l'esprit scientifique. *R. de philos.*, janv. 04.

5(01) SORTAIS, Gaston. L'art et la science. Création esthétique et découverte scientifique. *R. de philos.*, déc. 02.

51(01) A propos des « Définitions de la ligne droite » (Notes). *R. de philos.*, déc. 02.

51(01) COUTURAT, L. Les principes des mathématiques. I. Principes de la logique. II. L'idée de nombre. III. L'idée d'ordre. *R. mét. et mor.*, janv., mars 04.

51(01) LECHALAS, G. Sur la théorie géométrique du général de Tilly. *R. mét. et mor.*, janv. 04.

51(01) MOISANT, X. Un caractère de la philosophie moderne, le mathématisme. *R. de phil.*, mai 04.

53(01) DUHEM, P. La théorie physique : son objet et sa structure. *R. de phil.*, avril, mai, juin 04.

53(01) HOOPER, W. S. Aether and Gravitation. London.

53(01) PASTORE, A. Sopra la teoria della scienza. Logica, matematica e fisica. Torino.

53(01) SHIPMAN, P. R. Physics and Metaphysics. *Monist*, janv. 04.

54(01) VITORIA, E. La dissociacion de los cuerpos. *Razon y Fe*, abril 04.

57(01) Dastre, A. La vie et la mort. Paris, Flammarion, 04.
57(01) Lemière, Dr. Le problème de la vieillesse. *R. de Lille*, nov., déc. 03.
57(01) Vignon, P. Sur le matérialisme scientifique ou mécanisme antitéléologique, à propos d'un récent traité de biologie. *R. de phil.*, mars, avril, mai, juil. 04.
57(01) Eucken, R. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. Leipzig, Dürr. 03.
57(01) Gaule, Just. What is Life? *Am. J. of Ps.*, XIV, 1.
57(01) Kassowitz, M. Allgemeine Biologie. III. Bd. Stoff und Kraftwechsel des Tierorganismus. Wien.
57(01) Lichtneckert, J. Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Weltalls. Leipzig, Matze, 03.
57(01) Lovrich, S. Molekular-physiologische Abhandlungen. I. Ueber das Wachstum der Organismen. Budapest.
57(01) Mc Laughlin, J. B. Life and Energy. *Dubl. R.*, jan. 04.
57(01) Otto, R. Die mechanistische Lebenstheorie und die Theologie. *Z. f. Th. u. Kirch.*, 3, 03.
57(01) Sleeswijk, R. Der Kampf des tierischen Organismus mit der pflanzlichen Zelle. Amsterdam.
57(01) Stern, L. Wil. Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. Leipzig, Hermann Haacke.
57(01) Swoboda, H. Die Perioden des menschlichen Organismus in ihrer psycholog. und biolog. Bedeutung. Leipzig, Deuticke.
57(01) Urraburu, J. J. El principio vital y el materialismo ante la ciencia y la filosofia. *Razon y Fe*, marzo 04.
57(01) Vidari, G. Le concezioni moderne della vita e il compito della filosofia morale. *Riv. filos.*, sept.-oct. 03.
57(01) Von Bechterew, W. Die Energie des lebenden Organismus und ihre psycho-biologische Bedeutung. Grundfragen des Nerven- und Seelenlebens. XVI, 02. Wiesbaden, J. F. Bergmann.
57(01) Von Hartmann, Ed. Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie. *Arch. syst. Phil.*, IX, 3, 03.
57(01) Von Tschisch, W. Das Grundgesetz des Lebens. *Z. f. Phil. u. phil. Krit.*, CXXII, 2, 03.
57(01) Zehnder, L. Das Leben im Weltall. Leipzig, Mohr.
57(02) Le Dantec, Félix. Traité de biologie. Paris, Alcan, 03.
6(01) Ely, R. T. Studies in evolution of industrial society. London.
61(01) Colonna d'Istria, F. Ce que la médecine expérimentale doit à la philosophie. *R. mét. et mor.*, mars 04.
612 Kodis, T. La substance grise de l'écorce cérébrale (Revue scientif.). *Przeglad filoz.*, VI, 3, 03.
7(01) Faggi, A. Filosofia, storia, arte. *Riv. filos.*, mai-juin 03.
7(01) Laurila, K. S. Versuch einer Stellungnahme zu den Hauptfragen der Kunstphilosophie. I. Berlin, Mayer u. Müller, 03.
7(01) Lipps, Th. Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. I. Tl. Grundlegung der Aesthetik. Hamburg.
7(01) Moore, T. Sturge. The idea of proportion. *Month. R.*, janv. 04.
7(01) Sortais, Gast. L'art et la science. Création esthétique et découverte scientifique. *R. de philos.*, déc. 02.
72(01) Sultanoff, N. Theorie der Architekturformen. Steinerne Formen. Petersburg.

8(01) BAUCH, Bruno. Naiv und Sentimentalisch. Klassisch und Romantisch (eine histor.-kritische Parallele). *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XVI, 4, 03.

8(01) BORSDORFF, A. T. W. Science of Literature: on literary theories of Taine and Herbert Spencer. London.

8(01) HARRISON, J. S. Platonism in english poetry in the sixteenth and seventeenth centuries. New-York.

8(01) JOËL, K. Nietzsche und die Romantik. *Neue deutsche Rundschau*, mai 03.

8(01) SNEATH, E. Hershey. Philosophy in Poetry. New-York, Chas. Scribner's sons, 03.

9(01) BAUER, Arth. La logique dans l'histoire. *R. intern. de sociol.*, oct. 03.

9(01) FAGGI, A. Filosofia, storia, arte. *Rivista filos.*, mai-juin 03.

9(01) GUMPLOWICZ, L. Per la psicologia della storiografia. *R. ital. di sociol.*, VII, 3, 03.

9(01) TROELTSCH, E. Das Historische in Kant's Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kant's Philosophie der Geschichte. *Kantstud.*, IX, 4, 04.

9(01) VITALI, G. Sull'applicabilità dei concetti di causa e di effetto nelle scienze storiche. *R. ital. di sociol.*, VII, 3, 03.

9(01) BARBATI, P. Gli studi di psicologia e la storiografia. Napoli, Sangiovanni.

9(01) GOTTL, F. Die Grenzen der Geschichte. Leipzig.

9(01) OPPENHEIMER, F. Skizze der sozialökonomischen Geschichtsauffassung. *V. w. Phil.*, XXVII, 3 u. 4, 03.

9(01) RICHARD, G. Herbert Spencer et la philosophie de l'histoire. *R. de synthèse hist.*, déc. 03.

9(01) SCHMEIDLER, B. Ueber Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte (abgedruckt aus Ostwalds *Annalen der Naturphilosophie*, Band III). Leipzig, Veit, 03.

9(01) WADDINGTON, C. Philosophie ancienne et la critique historique. Paris.

9(01) RAPPAPORT, Ch. La philosophie de l'histoire (comme science de l'évolution). Paris, G. Jacques, 03.

9(06) TAURO, G. Jahresbericht (Kongressbericht). Congresso internazionale di scienze storiche. *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, XVII, 1, 03.

Ce fascicule a été publié le 1er novembre 1904.

Sommaire Idéologique

DES

OUVRAGES ET DES REVUES

DE

PHILOSOPHIE

PUBLIÉ

trimestriellement par l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain

DIXIÈME ANNÉE | FASCICULE XXXVIII

1(01) BOUTROUX, Ém. Le rôle de la philosophie dans le passé et dans l'avenir. Discours prononcé à l'assemblée générale de l'Université de Paris. *Revue intern. enseignement*, février 04.

1(01) EYMIN, Dr. Médecins et philosophes. Notes historiques sur les rapports des sciences médicales avec la philosophie. Paris, Storck, 03.

1(01) GUERRA, Francesco. I due gradi nell'unità del sapere, ovvero la Scienza e la Filosofia. Milano, E. Trevisini.

1(01) HEDDE, R. P. Relation des sciences profanes avec la philosophie et la théologie. *R. thomiste*, janv.-févr., mai-juin 04.

1(01) SENES, Dr G. Filosofia, Teologia ed Evoluzione. Commento all' ultimo Breve di S. S. Leone XIII. Firenze, Tip. del Sacro Cuore, 02.

1(01) WUNDT, Wilh. Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. Leipzig, Engelmann, 04.

1(03) BELOT, COUTURAT, DELBOS, LALANDE. Constitution d'un vocabulaire philosophique. Discussion : Bergson, Bernès, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, juil., août 02 ; juin, juil. 03.

1(03) LALANDE, André. Thèse : Propositions concernant l'emploi de certains termes philosophiques. Correspondance et discussion : Belot, Bernès, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, juil. 01.

1(03) LÉARD, H. Bulletin de philos. anglaise. *Études*, 20 juin 04.

1(05) PILLON, F. L'Année philosophique (14e année, 1903). Paris, Alcan, 04.

1(06) Constitution de la Société française de Philosophie. Lecture des statuts, élection du bureau, allocutions de MM. Xavier Léon et André Lalande. *Bul. Soc. fr. phil.*, mai 01.

1(06) Van Becelaere, R. P. Le IIIe Meeting de l'American philosophical Association. *R. thomiste*, mai-juin 04.

1(07) Belot. Thèse : La place et le caractère de la philosophie dans l'enseignement secondaire. Discussion : Bazaillas, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, février 03.

1(07) La filosofia nelle scuole pubbliche. *Civiltà catt.*, 5 marzo 04.

1(07) Rauh. Thèse : L'agrégation de philosophie. Discussion : Brunschvieg, Darlu, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, févr. 02.

1(08) Dauriac, L. et Pillon, F. Bibliographie des ouvrages philosophiques français parus en 1903. *L'Année philos.* (Pillon), 14e année, 03.

1(08) Liebmann, O. Gedanken und Thatsachen. II. Bd., 4. H. Strassburg, Trübner.

1(08) Segond. Quelques publications recentes sur la morale Revue générale. *R. philos.*, juin 04.

1(09) Adam, Ch. Etudes sur les principaux philosophes. Paris, Hachette.

1(09) Alemanni, V. Dell' odierno concetto della « Storia della Filosofia ». *Riv. filos.*, VII, 2, 04.

1(09) Mannheimer, Dr A. Geschichte der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. I. Tl. : Wesen und Aufgabe der Philosophie. II. Tl. : Die Philosophie der Griechen. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag, 03.

11 Bergson. Thèse : Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. Discussion : Belot, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, juin 01.

11 Boutroux, Émile. Thèse : Comte et la métaphysique. Discussion : Darlu, Dunan, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, janvier 03.

11 Martinetti. Introduzione alla metafisica. Teoria della conoscenza Torino, Clausen, 04.

111 Weininger, O. Ueber die letzten Dingen. Wien, Braumüller.

111,1 Folghera, J. D. La question « τὸ ὄντως ». *Rev. thomiste*, nov.-déc. 03.

111,1 Weber. Thèse : L'idée d'être. Discussion : Belot, Brunschvieg, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, janv. 02.

111.3 Brunschvicg, L. La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance. *R. mét. et mor.*, septembre 04.

111.3 Le Dantec, F. Les lois naturelles. Paris, Alcan, 04.

112 Souriau, Paul. La beauté rationnelle. Paris, Alcan, 04.

113 Busse, Ludw. Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. Leipzig, Teubner, 03.

113 Nazari, O. La concezione del mondo secondo il Bhagavadgita. *Riv. filos.*, nov.-déc. 03.

113 Pettinelli, Dr P. Saggio di una teoria generale dei fenomeni naturali. Savona, D. Bertolotto, 04.

113 Verworn, M. Naturwissenschaft und Weltanschauung. Leipzig, Barth.

113(02) Nichols. A Treatise on Cosmology, t. I. Cambridge Mass.

117 Guillaume, Félix. Sur la définition de la matière. *R. du Socialisme rationnel*, janv., mai 04.

117 Mercanton, Paul-Louis. La vie de la matière. *R. th. ph.*, mars-mai 04.

122 Alionena. Imputabilità e causalità. Modena. Soc. Tip. Modenese, 04.

124 Goblot, E. La finalité en biologie. *R. phil.*, juillet 04.
124 Pascal, Dr. Les lois de la Destinée. Paris, Publications théosophiques.
125 Burgos, R. P. Quirino. Algo sobre el infinito. *Ciudad de Dios*, 5 juil. 04.
13 Bessmer, J. Gehirn und Seele. *St. M. L.*, LXVI, 4, 5, 04.
13 Cels, A. Science de l'homme et méthode anthropologique. Paris, Alcan, 04.
13 Mack. Das specifische Menschliche und sein Verhältniss zur übrigen Natur. München, Finsterlin.
13 Marotta, Natal. La correlatività psicofisica e la scienza dell'educazione, Catania, N. Giannotta, 04.
131 Vigouroux, A. et Juquelier, P. La contagion mentale. Paris, Doin, 04.
132 Brachet, Aug. Pathologie mentale des rois de France, Louis XI et ses ascendants, une vie humaine étudiée à travers six siècles d'hérédité, 852-1483. Paris, Hachette, 03.
132 Lauvrière, E. Edgar Poë, sa vie et son œuvre. Étude de psychologie pathologique. Paris, Alcan, 04.
132 Pelletier, M. Les lois morbides de l'association des idées. Paris, Rousset, 04.
132 Pelletier, Dr Madeleine. L'association des idées dans la manie aiguë et dans la débilité mentale. Paris, Jules Rousset, 03.
132 Pitres. La psychasthénie (Revue générale). *L'Année psychol.*, 10e année. Paris, Masson, 04.
132 Simon. Résumé clinique d'aliénation mentale (Revue générale). *L'Année psychol.*, 10e année. Paris, Masson, 04.
132,1 Del Greco, Dr F. La folia di Re Lear. Saggio. Nocera, Tip. del Manicomio, 03.
132,1 Ingegnieros. La simulacion de la locura. Buenos-Ayres.
132(02) De Fursac, J. Rogues. Manuel de psychiatrie. Paris, Alcan, 03.
132,6 Cathrein, V. Verbrechen oder Wahnsinn? *St. M. L.*, LXVI, 5, 04.
132,6 De Castro, Aless. Delinquenza e Analfabetismo. Rocca S. Casciano, L. Capelli, 03.
132,6 N. N. La niñez delincuente. *Razon y Fe*, julio 04.
132,6 Montes, R. P. Jer. Estudios fisionomicos de antiguos escritores españoles en religion con el tipo criminal de la escuela antropologica. *Ciudad de Dios*, 5 mai, 20 juin 04.
132,6 Passelecq, Fern. Les causes économiques de la criminalité d'après un livre récent. *R. sociale cath.*, avril 04.
133,2 Sidis Boris. An inquiry into the nature of hallucinations. New-York, Macmillan.
134 Lefèvre, Dr L. Quelques applications psychologiques des phénomènes de suggestion et d'auto-suggestion (extr. de la *R. de Belgique*). Bruxelles, 04.
134 Rossi, Dr P. Les suggesteurs de la foule, trad. de l'italien. Paris, Michalon, 04.
136,1 Johanny-Roux, Dr. L'instinct d'amour. Paris, J.B. Baillière.
136,1 Moebius, P. J. L'inferiorità mentale della donna. Trad. di Ugo Cerletti. Torino, Bocca, 04.

136,1 THORNDIKE. Heredity correlation and sex difference in school abilities. New-York, Macmillan.
136,1 VIOZZI, P. Psicologia dei sessi. Torino, Bocca, 03.
136,2 MOSSO, A. Les exercices physiques et le développement intellectuel. Paris, Alcan, 04.
136,3 DELAMARE. Dr J. Recherches expérimentales sur l'hérédité morbide. Paris, Alcan, 03.
136,3 RIBOT, Th. L'hérédité psychologique, 7e éd. revue. Paris, Alcan, 04.
136,3 THORNDIKE. Heredity correlation and sex difference in school abilities. New-York, Macmillan.
136,4 DUSEK, J. La conscience nationale. *Ceska Mysl.*, IV. 4, 03.
136,4 GALTON, Fr. The genius: its definition, scope, and aims. *Am. J. of Sociology*, july 04.
136,4 THOMAS, W. J. The psychology of race-prejudice. *Am. J. of Sociology*, march 04.
136,5 STANLEY HALL. Adolescent: his psychology and its relation to physiology, etc., 2 vol. New-York, Appleton.
136,5 VASCHIDE. De la conscience des agonisants. *R. phil.*, mai 04.
136,7 BARICELLI STURLA, Edv. Deficienti e Tardivi. La scuola per i tardivi. Cremona, Tip. Fezzi, 03.
136,7 BINET, A. Sommaire des travaux en cours à la Société de psychologie de l'enfant. *L'Année psycholog.*, 10e année. Paris, Masson, 04.
136,7 MERCANTE, V. Psicologia de la aptitud matematica del niño. Buenos-Ayres, Cabaut.
136,7 QUEYRAT, Fr. Les jeux chez les enfants. Paris, Alcan, 04.
136,8 DEL VALLE, R. P. Ideas acerca de psicologia colectiva. *Cuidad de Dios*, 5 août 04.
136,8 DUGAS, L. Psychologie des examens. *R. philos.*, oct. 04.
136,8 GRASSI-BERTAZZI, Giamb. Il metodo positivo e l'influenza del fattore sociale nella Psicologia. Catania, N. Giannotta, 04.
136,8 HARTENBERG, Dr. Les émotions de Bourse: notes de psychologie collective. *R. phil.*, août 04.
137 MARTIN, Ales. L'educazione del carattere. Bari, Gius. Laterza.
138 CROCE, B. L'esthétique comme science de l'expression et linguistique générale, trad. de l'italien. Paris, Giard et Brière, 04.
141 BRUNSCHWICG. « Vers le positivisme absolu par l'idéalisme » de L. Weber (Revue critique). *R. philos.*, mai 04.
141 GENTILE, Giov. La rinascità dell' idealismo. Prolusione letta nell'Università di Napoli. Napoli, Tip. della R. Università, 03.
141 WARTENBERG. Das idealistiches Argument in der Kritik des Materialismus. Leipzig, Barth.
141 WEBER, L. Thèse: Idéalisme et positivisme. Discussion: Lachelier, Le Roy, Tannery. *Bul. Soc. fr. philos.*, juin 04.
145 LE DANTEC, F. Les lois naturelles. Paris, Alcan, 04.
146 BASERGA, Dr Em. Il libero arbitrio e la scuola positiva italiana. Castelnuovo Scrivia, Ferrari, 03.
146 BAUMANN, A. Le programme politique du positivisme. Paris, Perrin, 04.
146 BRUNSCHWICG. « Vers le positivisme absolu par l'idéalisme » de L. Weber. *R. phil.*, mai 04.
146 CANTECOR. La science positive de la morale. *R. phil.*, mars, avril 04.

146 Urráburu, J. J. El principio vital y el materialismo ante la ciencia y la filosofía. *Razon y Fe*, junio, julio 04.

146 Wartenberg, Dr M. Das idealistisches Argument in der Kritik des Materialismus. Leipzig, Barth, 04.

146 Weber, L. Thèse : Idéalisme et positivisme. Discussion : J. Lachelier, Le Roy, Tannery. *Bul. Soc. fr. philos.*, juin 04.

149,3 de Montmorand, Brenier. Ascétisme et mysticisme : étude psychol. *R. philos.*, mars 04.

149,3 Leuba, J. H. A propos de l'érotomanie des mystiques chrétiens. *R. philos.*, janvier 04.

149,5 Delvolvé, J. Raisons de vivre. Paris, Floury.

149,911 Razionalismo e Religione. *Civiltà catt.*, 16 avril, 21 mai, 18 juin, 16 juil. 04.

149,911 R. A. M. Résumé de philosophie rationnelle. Paris, Bodin.

149,912 Aliotta, Antonio. Scetticismo antico e scetticismo moderno. Piacenza, Bertola, 03.

149,912 Richter. Der Skeptizismus in der Philosophie. I. Bd. Leipzig, Dürr.

149,915 Bellotti, Dr Aug. Il monismo nella filosofia contemporanea. Parte Ia. Novara, Cantone, 03.

149,915 Bergson. Thèse : Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive. Discussion : Belot, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, juin 01.

149,915 Godfernaux, A. Le parallélisme psycho-physique et ses conséquences. *R. philos.*, oct. 04.

149,915(09) Morselli, E. La filosofia monistica in Italia. Introduzione ai « Problemi dell' Universo » di E. Haeckel. Torino, Unione Tip. Editrice, 04.

149,915 Morval, Louis. Les énigmes de l'univers. *R. du Socialisme rationnel*, février 04.

149,916 Giard. Controverses transformistes. Paris, Naud.

149,916 Jacoby, Dr Paul. Etudes sur la sélection chez l'homme, 2e édit. Paris, Alcan, 04.

149,916 Marguery, E. L'œuvre d'art et l'évolution, 2e éd. augm. Paris, Alcan, 04.

149,916 Salvadori, G. L'idea del diritto e della giustizia nella filosofia dell' evoluzione. *Riv. ital. sociolog.*, janv.-février 04.

149,916 Senes, Dr G. Filosofia, Teologia ed Evoluzione. Commento all' ultimo Breve di S. S. Leone XIII. Firenze, Tip. del Sacro Cuore, 02.

149,917 Radulescu-Motru, C. Slünta si Energie (Science et Energie). Bucarest, Socec et Cie, 02.

149,921 La neoscolastica e la psicologia moderna. *Civiltà catt.*, 4 juin 04.

149,921 Richard, T. Étude critique sur le but et la nature de la scolastique. *R. thomiste*, mai-juin 04.

149,922 Mattiusi, Guido. Il veleno kanziano. Nuova critica della ragione. *Scuola catt.*, juin, oct. 03.

15 Bonatelli, F. Le categorie psicologiche. *R. filos.*, nov.-déc. 03.

15 Cesac. L'attività psichica : studio di psicologia filosofica. Messina, Muglia.

15 Draghicesco, D. Le leggi psicologiche e sociali rispetto alle legi naturali. *R. ital. di sociol.*, mars-juin 04.

15 La neoscolastica e la psicologia moderna. *Civiltà catt.*, 4 juin 03.

15 Pfänder. Einführung in die Psychologie. Leipzig, Barth.

15 Soulier, Dr Le langage psychologique. *J. de Psychol. normale et pathologique*, sept.-oct. 04.

15 01 Arnáiz. R. P. Marcelino. Concepto general de la psicologia, según la escuela aristotelica escolastica y en la psicologia moderna. *Ciudad de Dios*, 20 juil. 04.

15 05 Binet, A. L'Année psychologique (10e année). Paris, Masson, 04.

15 08 Warren Howard, C. The psychological index, n° 9. A bibliography of the Literature of Psychology and cognate subjects for 1902. Ed. de la *Psychological Review*, avril 03.

15 09 Morselli. Psicologia moderna. Livorno, Giusti.

15 09 Ribot, Th. La psychologie allemande contemporaine (École experimentale). 4e éd. rev. et augm. Paris, Alcan, 04.

15 09 Ribot, Th. La psychologie anglaise contemporaine (École expérimentale), 3e éd. (nouveau tirage). Paris, Alcan, 04.

15 09 Villa, Guido. La psychologie contemporaine. trad. par Ch. Rossigneux, avec préf. de M. E. Boutroux. Paris, Giard et Brière, 04.

151 Bessmer, J. Gehirn und Seele. *St. M. L.*, LXVI, 4, 5, 04.

151,1 Berger, Oct. Phénomène curieux de génie précoce. *R. du Socialisme rationnel*, février 04.

151,1 Nazzari, R. Le moderne teorie del genio. Parte I : La polemica Leopardiana e G. Leopardi. Parte II : Questioni preliminari ad una psicologia del genio. Roma. Tip. Op. Romana, 04.

151,1 Nazzari, R. L'uomo di genio per gli psichiatri e gli antropologi. *Riv. filos.*, nov-déc. 03.

151,2 Martinetti. Introduzione alla metafisica. I. Teoria della conoscenza. Torino, Clausen.

151,2 Troilo, E. La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Torino, Bocca, 04.

151,3 Berger, Oct. Sur l'intelligence des animaux. *R. du Socialisme rationnel*, oct. 03.

151,3 Borde, Frédéric. Encore l'intelligence des animaux. *R. du Socialisme rationnel*, août 03.

151,3 Lecaillon. La biologie et la psychologie d'une araignée. *L'Année psychol.*, 10e année. Paris, Masson, 04.

151,3 Piéron, H. Les méthodes de psychologie zoologique. *R. phil.*, août 04.

151,4 De Nardi, Pietro. Della essenza e destinazione dell'anima umana secondo la scuola Rosminiana. Forlì, Tip. sociale, 04.

151,4 Wheeler, Ch. K. The autobiography of the I or Ego. Boston.

151,53 Berger, Oct. Proudhon et la préexistence de l'âme. *R. du Socialisme rationnel*, déc. 03.

151,53 Berger, Oct. Le problème de la liberté et la préexistence de l'âme. *R. du Socialisme rationnel* mai 04.

151,56 De Nardi, Pietro. Della essenza e destinazione dell'anima umana secondo la scuola Rosminiana. Forlì. Tip. sociale, 04.

151,56 MYERS, F. M. H. La personnalité humaine et la survivance après la mort. Trad. et adaptation par le Dr Jankelevitch. Paris, Alcan, 04.

151,56 WELCKER, A. A dream of Realms beyond us. San Francisco, Cuberz.

152 MACH, Ern. Analisi delle sensazioni. Traduzione sulla III ed. tedesca di A. Vaccaro e C. Cessi. Torino, Bocca, 03.

152,1 HOUSSAY, F. Une curieuse illusion d'optique. *J. de Psychol. normale et pathologique*, sept.-oct. 04.

152,1 LALANDE, André. Thèse : Sur l'apparence objective des perceptions visuelles. Discussion : Darlu, Belot, Evellin, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, mars 03.

152,1 NUEL. La vision (?). Paris, Doin, 04.

152,2 ZWAARDEMAKER. Sur la sensibilité de l'oreille aux différentes hauteurs des sons. *L'Année psycholog.*, 10e année. Paris, Masson, 04.

152,2 : 612 MARBE. Ueber den Rhythmus der Prosa. Vortrag. Giessen, Richer, 04.

152,5 BOURDON et DIDE. Un cas d'amnésie continue avec asymbolie tactile, compliqué d'autres troubles. *L'Année psycholog.*, 10e année. Paris, Masson, 04.

152,6 BONNIER, Pierre. Le sens des attitudes. Paris, Naud.

152,6 BOURDON, B. La perception de la verticalité de la tête et du corps. *R. phil.*, mai 04.

152,6 KAHN et CARTERON. Expérience de dynamométrie. *J. de Psychol. normale et pathologique*, sept.-oct. 04.

152,8 ACKERKNECHT, Dr Erwin. Die Theorie der Lokalzeichen. Leipzig, J. C. B. Mohr, 04.

152,8 BINET, A. Questions de technique céphalométrique. *L'Année psycholog.*, 10e année. Paris, Masson, 04.

153 HAUNER, J. La géométrie non-euclidienne et son rapport avec la noétique. *Ceska Mysl.* IV, 3, 4, 5, 6, 03.

153 KASARINOFF, A. Essai sur l'origine de l'intelligence humaine. Paris, A. Michaln, 03.

153 Razionalismo e Ragione. *Civiltà catt.*, 16 avril, 21 mai, 18 juin, 16 juil. 04.

153,1 RIBOT, Th. La psychologie de l'attention, 7e éd. Paris, Alcan, 04.

153,2 PIÉRON, H. La conception générale de l'association des idées et les données de l'expérience. *R. phil.*, mai 04.

153,5 RUYSSEN, Th. Essai sur l'évolution psychologique (Thèse). Paris, Alcan, 04.

153,5 TANNERY, P. Valeur de la classification kantienne des jugements analytiques et synthétiques. Discussion. *Bul. Soc. fr. philos.*, mai 03.

153,7 DEL GRECO, Dr F. Intorno alla scienza delle individualità psicologiche umane. Saggio. Nocera, Tip. del Manicomio, 03.

153,7 DRAGHICESCO, D. La conscience dérive des rapports interindividuels organisés en sociétés. *R. intern. sociol.*, avril, mai 04.

153,7 MYERS, F. M. H. La personnalité humaine et la survivance après la mort. Traduction et adaptation par M. le Dr Jankelevitch. Paris, Alcan, 04.

153,7 RIBOT, Th. Les maladies de la personnalité, 11e éd. Paris, Alcan, 04.

153,8 Clément, F. Un document contemporain sur l'inconscient dans l'imagination créatrice. *R. philos.*, sept. 04.
154 Arréat, L. Mémoire et Imagination, 2e éd. Paris, Alcan, 04.
154 Bourdon et Dide. Un cas d'amnésie continue, avec asymbolie tactile, compliqué d'autres troubles. *L'Année psychol.*, 10e année. Paris, Masson, 04.
154 Janet, Dr Pierre. L'amnésie et la dissociation des souvenirs par l'émotion. *J. de Psychol. normale et patholog.*, sept-oct. 04.
154 Larguier des Bancels. Méthodes de mémorisation. *L'Année psychol.*, 10e année. Paris, Masson, 04.
154 Paulhan, Fr. La fonction de la mémoire et le souvenir affectif. Paris, Alcan, 04.
154 Ribot, Th. Les maladies de la mémoire, 17e éd, Paris, Alcan, 04.
154 Van Biervliet. J. J. Esquisse d'une éducation de la mémoire. Paris, Alcan, 04.
154 Van Biervliet. J. J. L'éducation de la mémoire à l'école. *R. philos.*, juin 04.
155 Arréat. L. Mémoire et Imagination, 2e éd. Paris, Alcan, 04.
155 Binet, A. La création littéraire. Portrait psychologique de M. Paul Hervieu. *L'Année psychol.*, 10e année, 04.
155 Clément, F. Un document contemporain sur l'inconscient dans l'imagination créatrice. *R. phil.*, sept. 04.
155 Kramar. Old. La classification des sentiments et de l'imagination. *Ceska Mysl.*, IV, 3, 03.
155 Marchesini. L'imaginazione creatrice nella filosofia. Paravia.
157 Hartenberg. Dr P. Les timides et la timidité. Paris, Alcan, 04.
157 Jankelevitch, Dr. De la nature du sentiment amoureux. *R. philos.*, oct. 04.
157 Kramar, Old. La classification des sentiments et de l'imagition. *Ceska Mysl*, IV, 3, 03.
157 Ribot, Th. La logique des sentiments. Paris, Alcan, 04.
157 Ribot, Th. La logique des sentiments. I. Ses éléments constitutifs. *R. philos.*, juin-juil. 04.
157 Stratico. Dell' educazione dei sentimenti dal punto di vista individuale e sociale. Sandron, 04.
157 Tardieu, Dr E. Le cynisme : étude psychologique. *R. philos.*, janv. 04.
157,1 Braunschwig, M. Le sentiment du beau et le sentiment poétique. Essai sur l'esthétique du vers. Paris, Alcan, 04.
157,1 Croce, B. L'esthétique comme science de l'expression et linguistique générale, trad. de l'italien. Paris, Giard et Brière, 04.
157,1 Gaultier, P. Ce qu'enseigne une œuvre d'art. *R. philos.*, sept. 04.
157,1 Jaell, M. L'intelligence et le rythme dans les mouvements artistiques. Paris, Alcan, 04.
157,1 Monzari, A. Nota estetica. *Riv. filos.*, VII, 2, 04.
157,1 S. Baker, Emm. Experiments on the Aesthetics of Light and Colour. Torento.
157,1 Souriau, P. La beauté rationnelle. Paris, Alcan, 04.
157,1 Witasek. Grundzüge der allgemeinen Aesthetik. Leipzig, Barth, 04.

157,1(09) Rolla, A. Storia delle idee estetiche in Italia. Torino, Bocca.

157,2 Dumas, G. Le sourire : étude psychophysiologique. *R. phil.*, juil., août 04.

157,2 Dumas, G. Le sourire. Paris, Alcan, 04.

157,2 Jahn, F. Das Problem des Komischen. Potsdam, Stein.

157,2 Sully, James. Essai sur le rire, trad. de l'anglais. Paris, Alcan, 04.

158 Ciuli, Laura. L'inibizione : studio psicologico e pedagogico. Chieti, Sciullo.

158,4 Binet, A. La graphologie et ses révélations sur le sexe, l'âge et l'intelligence. *L'Année psychologique*, 10e année. Paris, Masson, 04.

159 Ribot, Th. Les maladies de la volonté, 19e édition. Paris, Alcan, 04.

159,1 Baserga, Dr Em. Il libero arbitrio e la scuola positiva italiana. Castelnuovo Scrivia, Ferrari, 03.

159,1 Berger, Oct. Le problème de la liberté et la préexistence de l'âme. *R. du Socialisme rationnel*, mai 04.

159,1 : 17 Brunschvicg. Thèse : La notion de la liberté morale. Discussion. *Bul. Soc. fr. philos.*, avril 03.

159,1 Fabrion, K. Das Problem der Willensfreiheit. Heidelberg, Winter, 04.

159,1 Torres, Guido. Il libero arbitrio e la vera libertà umana. Note. Verona, Drucker, 03.

16 Ambrosi, Dr Luigi. Il primo passo alla filosofia. Parte IIa : Logica. Roma, Albrighi, Segati e C., 03.

16 Le Dantec, F. La logique et l'expérience. *R. phil.*, janv. 04.

16 Rey, A. Ce que devient la logique. *R. phil.*, juin 04.

161 Ritti, P. De la méthode sentimentale. Paris, Ritti.

162 Thilly, Frank. The process of inductive inference. University of Missouri.

163 Aliotta, A. Psicologia della credenza. *Rivista filos.*, VII, 2, 04.

165 Blanche, Albert. Sur l'usage de l'évidence comme suprême critérium. *R. thomiste*, nov.-déc. 03.

165 Le Dantec, F. Les lois naturelles. Paris, Alcan, 04.

165 Le Dantec, F. La logique et l'expérience. *R. philos.*, janv. 04.

165 Mattiusi, Guido. Il veleno kanziano. Nuova critica della ragione. *Scuol. catt.*, juin, oct. 03.

165(09) Troilo. La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant. Torino, Rocca, 04.

165,1 Macry-Correale, F. Saggio filosofico sull' errore. Roma, Pascarelli, 03.

165,1 Naville, A. De la vérité : remarques logiques. *R. phil.*, mai, 04.

165,4 Piéron, H. La conception générale de l'association des idées et les données de l'expérience. *R. phil.*, mai 04.

168 Vailati, G. Sur une classe remarquable de raisonnements par réduction à l'absurde. *R. mét. et mor.*, sept. 04.

168,1 Folghera, J. D. La question « τί ἐστι ». *R. thomiste*, nov.-déc. 03.

168,2 Rava, Prof. Alf. La classificazione delle scienze e le discipline sociali. Roma, Erm. Loescher, 04.

169 Liesse, André. La statistique (méthodes ; procédés ; résultats). Paris, Alcan, 04.
169 Worms, René. La statistique. *R. intern. Enseignement*, juil. 04.
17 Cantecor. La science positive de la morale. *R. philos.*, mars, avril 04.
17 Clamageron, J. J. Philosophie morale et religieuse, art et voyages. Paris, Alcan, 04.
17 Fauconnet, P. La morale et les mœurs, d'après M. Lévy-Brühl (Revue critique). *R. philos.*, janv. 04.
17 Grimanelli, P. Sociologie et morale. Discussion. *R. intern. sociol.*, février, mars, avril, mai, juin, juil. 03.
17 Lasplasas. La moral es ley moral. San Salvador.
17 MacDonald. The principles of moral science. Dublin, Brown.
17 Parodi, D. Morale et biologie. *R. phil.*, août 04.
17(02) Groppali, Aless. Etica. Livorno, R. Giusti, 03.
17(07) Troiano, P. R. La mia Prolusione al corso di filosofia morale nell'Università di Torino. Napoli, Pierro, 03.
17(08) Vidari, D. Di alcune recenti pubblicazioni di filosofia morale. *Riv. filos.*, VII, 1, 04.
17(09) Belot (en collaboration). Études sur la philosophie morale au XIXe siècle. Paris, Alcan, 04.
17(09) Darlu, A. Thèse : Discussion sur les éléments chrétiens de la conscience contemporaine. *Bul. Soc. fr. philos.*, mars 03.
17(09) Giustiniani, Bonetti. Morale vecchia e morale nuova, ossia appunti critici sul libro del Prof. Saverio De Dominicis. *Scuola catt.*, sept., déc. 03 ; février 04.
17(09) Morale nuova e morale vecchia. *Civiltà catt.*, 7 mai 04.
171,1 Bayet, Albert. La morale scientifique. Paris, Alcan, 04.
171,1 Mauxion, M. Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité. Paris, Alcan, 04.
171,1 Stein, Ludwig. De l'autorité : son origine, ses bases et ses limites. *R. intern. sociol.*, juin 04.
171,1 Tarantino. Il principio dell'etica e la crisi morale contemporanea. Napoli, Tip. della R. Università, 04.
171,3 Baireaux, Marie. La suraction. *R. philos.*, sept. 04.
171,4 Fiske, J. La destinée de l'homme, trad. par Ch. Grolleau. Paris, Carington.
171,6 Koppelmann. Kritik des sittlichen Bewusstseins. Berlin, Reuther-Reichard.
171,6 Le Vedfe. Saint Alphonse est-il probabilioriste ? *R. thomiste*, mai-juin 04.
176,1 Rauh, F. Science et conscience. *R. philos.*, avril 04.
171,7 Martin, Aless. L'educazione del carattere. Bari, G. Laterza.
171,7 Mauxion, M. Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité. Paris, Alcan, 04.
171,7 X. Y. Z. La educacion moral y el internado. *Razon y Fe*, sept. 04.
171,8 Budin, Gide, Monod, etc. Les applications sociales de la solidarité. Paris, Alcan, 04.
171,8 Gusti. Egoismus und Altruismus. Leipzig, Rossberg, 04.
171,8 Nir, Herm. Die Charitas (Begriff, Ursprung, Ausbreitung, christliche, katholische Charitas). *St. M. L.*, LXVI, 4, 04.

171,9 GUSTI. Egoismus und Altruismus. Leipzig, Rossberg, 04.
171,9 PALANTE, G. Combat pour l'individu. Paris, Alcan, 04.
171,911 ALIONENA. Imputabilità e causalità. Modena, Soliani.
171,911 CATHREIN, V. Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit. *Stim. M. L.*, LXVI, 4, 04.
172,1 JELLINCK. L'État moderne et son droit (1[re] partie), trad. de l'allemand. Paris, Fontemoing, 04.
172,1 MARGUET, F. Sur l'idée de Patrie. *R. mét. et mor.*, sept. 04.
172,1 MORVAL, Louis. Une enquête sur le patriotisme. *R. du Socialisme rationnel*, mars 04.
172,3 GAGLIONI, Giul. Rapporti fondamentali tra Stato e Chiesa nel Belgio e in Italia. Napoli, Soc. An. Coop. Tip., 04.
172,4 BHAGAVAN DAS. The science of peace : an exposition of the First Principles of Adkatina-Vidna. Benarès.
172,4 MILLET, R. La guerre et la paix. *R. pol. et parlem.*, mai 04.
172,4 PASSY, Fr. et d'autres. La paix et l'enseignement pacifiste. Paris, Alcan, 04.
172,6 GURRIERI, Agost. Il libero amore e la setta di Oneyda (Saggio di filosofia del Diritto). Ragusa, Tip. G. B. Odierna, 01.
173 ALARCON, J. Un feminismo aceptable. *Razon y Fe*, mayo, agosto 04.
173,2 DE KELLÈS-KRAUZ, Casimir. L'origine des interdictions sexuelles. *R. intern. Enseignement*, juil. 03.
176 FEUCHTERSLEBEN. Hygiène de l'âme : Introduction par le D[r] Huchard. Paris, J. B. Baillière.
177,4 BELOT. Thèse : Le luxe. Discussion : Jacob, Pécaut, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, juin 02.
178 DE MONTMORAND, Brénier. Ascétisme et mysticisme : étude psychologique. *R. philos.*, mars 04.
178 VILLA, Cher. L'alcoolismo, ecco il nemico. *Scuola cattolica*, mai 03.
179,3 I diritti degli animali. *Civiltà catt.*, 20 févr., 19 mars 04.
181,4 PAGANI, Silvio. Asht' Avakragita o il di **Asht' Avakra.** Poemetto filosofico indiano, tradotto in versi. Milano, Soc. Ed. Sonzogno, 03.
182 CAIRD. The evolution of theology in the **Greek Philosophers,** 2 vol. Glascow, Maclehose.
182 E. E. G. The makers of Hellas : a critical inquiry into the philosophy and religion of ancient Greece. Introduction by B. Jevons. London, Griffin, 03.
182 FRIEDLANDER. Die Griechische Philosophie im Alten Testament. Berlin, Reimer.
182 GOMPERZ, Théodore. Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique. Trad. de la 2[e] éd. allemande par Auguste Reymond. Paris, Alcan, 04.
182 MANNHEIMER, D[r] A. Geschichte der Philosophie. II. Tl. : Die Philosophie d. Griechen. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag, 03.
182 ROSTAGNO, D[r] L. A. Le idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in **Antistene.** Parte 1[a]. Torino, Clausen, 04.
182 **Aristoteles'** Metaphysik, übers. von Rolfes. Bd. I-VIII. Leipzig, Dürr.
182 GILLET, R. P. Les éthiques **aristotéliciennes** et la critique. *Rev. thomiste*, juil.-août 04.

182 Luguet. **Aristote** et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle. Paris, Leroux, 04.
182 Proceedings of the **Aristotelian** Society. N. S. Vol. IV. London, Williams and Norgate, 04.
182 Razzoli, Giulio. L'immaginazione nella teoria **aristotelica** della conoscenza. Roma, Soc. edit. Dante Alighieri, 03.
182 Brochard, V. La théorie du plaisir d'après **Epicure**. *J. des Savants*, mars, avril, mai 04.
182 Brochard, V. La morale d'**Epicure**. *L'Année philos.* Pillon, 14e année, 03.
182 Biese, Dr R. Zu **Platon**'s « Protagoras ». Essen. Progr. d. Kgl. Gymn., 03.
182 Sabbadini, S. Epoca del « Georgia » di **Platone**. Trieste, Prog. del Ginn. Commun. Sup., 03.
182 Romano, Pietro. Per la storia del Neoplatonismo : **Porfirio** filosofo. Torino, Bocca, 03.
182 Rostagno, Dr Luig. Ancora del naturalismo di **Socrate**. Torino, G. B. Pettrini, 04.
182 Gentile, Giov. Studi sullo **stoicismo** Romano del primo secolo del Cristianesimo. Parte Ia. Trani, V. Vecchi, 04.
189 Nazzari, R. Nota psicologica intorno al significato dell' argomento di sant' **Anselmo d'Aosta**. *Riv. filos.*, VII, 2, 04.
189 Heintzel, E. **Hermogenes** der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Berlin, Mayer u. Müller, 02.
189 Folghera, R. P. Le miracle d'après saint **Thomas d'Aquin**. *R. thomiste*, juil.-août 04.
189 Gardeil, R. P. La documentation de saint **Thomas**. Réponse à M. Turmel. *R. thomiste*, mai-juin 04.
189 Garrigou-Lagrange. Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres, chez saint **Thomas**. *R. thomiste*, juil.-août 04.
189 Blanc, Ad. La morale sociale d'Ulrich **Zwingli**. *R. Christianisme social*, juil.-août 03.
19 Bobba, Rom. Esame storico-critico dell' opera del sign. Jules de Gaultier intitolata « da Kant a Nietzsche ». Torino, C. Clausen, 03.
19 Bourdeau, Jean. Les maitres de la pensée contemporaine. Paris, Alcan, 04.
19 Miks, J. La philosophie en Russie. *Ceska Mysl*, IV, 3, 03.
19 Van Becelaere, R. P. La philosophie catholique en Amérique. *R. thomiste*, mai-juin 04.
19 De Nardi, Pietro. Della volontà di Vittorio **Alfieri**. Studio psico-fisio-etnico-storico. Forli, Tip. Sociale, 03.
19 De Nardi, Prof. Pietro. La scuola antropologica Lombrosiana e il genio di Vittorio **Alfieri**. Lettura all' Università di Bologna.
19 Pascot, G. Discorso per il primo centenario della morte di Vittorio **Alfieri**. Alessandria, D. Mellana, 03.
19 **Ardigo**. La formazione naturale e la dinamica della psiche (Opere filos., vol. IX). Padova, Draghi.
19 Bonamartini, Ugo. Il positivismo e l'Inconoscibile secondo Roberto **Ardigo**. Roma, Tip. Poliglotta, 04.
19 Fouillée, A. La priorité de la philosophie des idées-forces sur la doctrine de M. R. **Ardigo** (Note et discussion). *R. philos.*, juil. 04.
19 Gide, Ch. La morale de **Bastiat**. *R. Christianisme social*, avril 03.

19 PILLON, F. La critique de **Bayle**, critique des attributs de Dieu (simplicité). *L'Année philos.*, 14e année, 03.

19 PREZZOLINI, G. Il linguaggio come causa d'errore. H. **Bergson.** Firenze, G. Spinelli e C., 04.

19 ALEMANNI, Dr Vitt. Pietro **Ceretti.** L'uomo. Il poeta. Il filosofo teoretico, con prefazione di C. Cantoni. Milano, Hoepli, 04.

19 BOUTROUX, Em. Thèse : **Comte** et la métaphysique. Discussion : Darlu. Dunan, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, janv. 03.

19 DE NARDI, Pietro. Delle origini storiche della filosofia positiva di Aug. **Comte.** Forlì, Danesi, 04.

19 DUMAS, G. Psychologie de deux Messies : Saint-Simon et Auguste **Comte.** Paris, Alcan, 04.

19 PERGOLI, Ben. Il **Condillac** in Italia. Faenza, G. Montanari, 03.

19 TARDE, G. Thèse : La philosophie sociale de **Cournot.** Discussion : Bergson. Evellin, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, août 03.

19 ALIOTTA, Ant. Il presupposto metafisico dell'estetica di B. Croce (dal IV fasc. dell' **Hermes.** 04).

19 ALIOTTA. La conoscenza intuitiva nell'estetica del **Croce.** Firenze, Bertola, 04.

19 BLONDEL, Hervé. M. **de Roberty** et la sociologie. *R. intern. enseign.*, avril 04.

19 COCCHIA, Enrico. L'opera di Francesco **De Sanctis** nell'evoluzione storica del pensiero italiano. Napoli, Tip. della R. Università, 04.

19 BRUNSCHVICG, L. La révolution **cartésienne** et la notion spinoziste de la substance. *R. mét. et mor.*, sept. 04.

19 DAURIAC, L. Essai sur l'instinct réaliste, **Descartes** et Th. Reid. *L'Année philos.* (Pillon), 14e année, 04.

19 GEMELLI, Dr Ant. Il rapporto fisiopsichico nell'indirizzo **cartesiano** e nell'esperienza. Potenza, Garramone, 03.

19 SCHNEIDER, H. Die Stellung Gassendi's zu **Descartes.** Leipzig, Dürr, 04.

19 REY, A. La philosophie scientifique de M. **Duhem.** *R. mét. et mor.*, juil. 04.

ČÁDA, Fr. A la mémoire du prof. J. **Durdik.** II. Quelques notes sur sa philosophie. *Ceska Mysl*, IV, 6, 03.

19 PAPIRNIK, J. Système philosophique du prof. J. **Durdik.** *Ceska Mysl*, V, 1, 04.

19 SCHMIDT, F. A. **Fichte**'s Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit. Freiburg i. B., Ragoczy.

19 SCHNEIDER, H. Die Stellung **Gassendi**'s zu Descartes. Leipzig, Dürr, 04.

19 MORSELLI, Prof. E. Sulla Filosofia monistica in Italia. Introduzione ai « Problemi dell'Universo » di E. **Haeckel.** Torino, Unione Tip. Edit., 04.

19 MASCI, Fil. La libertà nel diritto e nella storia secondo Kant ed **Hegel.** Napoli, Tip. della R. Università, 03.

19 RIEHL, A. **Helmholtz** et Kant. *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 MONDOLFO, Rod. Saggi per la storia della Morale utilitaria. II : Le teorie morali e politiche di C. A. **Helvetius.** Padova, Drucker, 04.

19 ABBOTT. Psychologische u. erkenntnisstheoretische Probleme bei **Hobbes.** Würzburg.

19 Basch, V. L'imagination dans la théorie **kantienne** de la connaissance. *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Blunt, H. La réfutation **kantienne** de l'idéalisme. *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Boutroux, E. La morale de **Kant** et le temps présent. *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Busse, Dr Ludw. Immanuel **Kant.** Ansprache an die Königsberger Studentenschaft. Leipzig, Voigtländer, 04.
19 Cantoni, C. Nel primo centenario della morte di E. **Kant.** *Riv. filos.*, VII, 1, 04.
19 Cantoni, C. Un capitolo d'introduzione alla *Critica della Ragione pura* di E. **Kant.** *Riv. filos.*, jan.-févr. 04.
19 Cantoni, C. L'apriorità dello spazio nella dottrina critica di **Kant.** *Riv. filos.*, VII, 3, 04.
19 Cantoni, C. L'apriorité de l'espace dans la doctrine critique de **Kant.** *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Couturat, L. La philosophie des mathématiques de **Kant.** *R. met. et mor.*, mai 04.
19 Cresson, A. La morale de **Kant**, 2e éd. Paris, Alcan, 04.
19 Delacroix, H. **Kant** et Swedenborg. *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Delbos, V. Les harmonies de la pensée **kantienne** d'après la « Critique de la faculté de juger ». *R. mél. et mor.*, mai 04.
19 Erdmann, B. La critique **kantienne** de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Eucken, R. L'âme telle que **Kant** l'a dépeinte. *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Fouillée, A. **Kant** a-t-il établi l'existence du devoir ? *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Goldschmidt, Ludw. Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Gotta, E. F. Thienemann, 04.
19 Hamelin, O. Corrections à la plus récente des traductions françaises des Prolégomènes de **Kant.** *L'Année philos.* (Pillon), 14e année, 03.
19 Hannequin, A. Les principes de l'entendement pur, leur fondement et leur importance dans la « Critique de la raison pure » (**Kant**). *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Jerusalem. **Kant**'s Bedeutung für die Gegenwart. Wien, Braumüller, 04.
19 **Kant**, I. Logik : Handbuch zu Vorlesungen. Leipzig, Dürr.
19 **Kant**'s gesammelte Schriften. Bd. II. Berlin, Reimer.
19 **Kant.** Emm. Critique de la raison pure, trad. de l'allemand avec notes, par MM. Pacaut et Tremesaygues. Paris, Alcan, 04.
19 Labanca, Bald. La religione cristiana secondo E. **Kant** (nel suo centenario) (estr. dalla *Nuova Parola*). Roma, 04.
19 Liebmann, O. I. **Kant**: ein Gedächtnissrede. Strassburg, Trübner.
19 Marius. **Kant**'s Revolutionsprinzip (Kopernikanischer Prinzip). Herford, Monckhoff, 04.
19 Masci, F. E. **Kant**, discorso. Napoli, Tersitore, 04.
19 Masci, Fil. La libertà nel diritto e nella storia secondo **Kant** ed Hegel. Napoli, Tip. della R. Università, 03.
19 Milhaud, G. La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendantal (**Kant**). *R. mét. et mor.*, mai 04.
19 Natorp, L. A la mémoire de **Kant.** *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 Parodi, D. La critique des catégories **kantiennes** chez Charles Renouvier. *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 Paulsen, F. Pour le centenaire de la mort de **Kant**. *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 Riehl, A. Helmholtz et **Kant**. *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 Rossignoli, G. Torniamo a **Kant** ? *Scuola catt.*, mars 04.

19 Ruyssen, Th. **Kant** est-il pessimiste ? *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 Ruyssen, Th. Le mal chez **Kant** (thèse latine soutenue le 6 mai 04). Paris, 04.

19 Shade, Dr Rod. **Kant** e le Donne. Trad. dal tedesco di Adele Davidsohn. Roma, Tip. Marghera, 04.

19 Tannery, P. Valeur de la classification **kantienne** des jugements en analytiques et synthétiques. *Bul. Soc. fr. philos.*, mai 03.

19 Troeltsch. Das Historische in **Kant**'s Religionsphilosophie. Berlin, Reuther-Reichard.

19 Troilo, E. La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di **Kant**. Torino, Bocca, 04.

19 Walter, Dr J. Zum Gedächtniss **Kant**'s. Königsberg, Gräfe u. Unzer, 04.

19 Windelband, I. **Kant** und seine Weltanschauung: Gedenkrede. Heidelberg, Winter.

19 Lasalle, F. Capital et travail, suivi du procès de haute trahison intenté à l'auteur (trad. par V. Dave et L. Remy). Paris, Giard et Brière, 04.

19 **Lasalle**, F. Théorie systématique des droits acquis, trad. de l'allemand. Paris, Giard et Brière, 05.

19 Buchenau, Dr A. et Cassirer, Dr E. G. W. **Leibniz**' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie.

19 Couturat. Thèse : Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de **Leibniz**. Discussion : Delbos, Brunschvieg, etc. *Bul. Soc. fr. phil.*, avril 02.

19 Truman, N. E. **Maine de Biran**'s Philosophy of Will. New-York, Macmillan, 04.

19 Gnesotto, A. Nota sul canone del Metodo indiretto di differenza di **J. S. Mill**. *Riv. filos.*, nov-déc. 03.

19 Bovet, Pierre, Ernest **Murisier** (1867-1903). *R. théol. et phil.*, janv. 04.

19 Lévy, Alb. Stirner et **Nietzsche** (Thèse), 04.

19 **Nietzsche**. F. Par delà le Bien et le Mal, trad. H. Albert. Paris, *Mercure de France*.

19 Sacchi, E. L'immoralismo di **Nietzsche** giudicato da A. Fouillée. *Riv. filos.*, VII, 3, 04.

19 **Pascal**. Pensées, éditées par L. Brunschvieg, 3 vol. Paris, Hachette.

19 Sully-Prudhomme. La religion selon **Pascal**, recherche de l'ordonnance purement logique de ses pensées relatives à la religion. Paris, Alcan, 04.

19 Compayré, G. Les grands éducateurs : Félix **Pécaut**. Paris, Delaplane.

19 Berger, Oct. **Proudhon** et la préexistence de l'âme. *R. du Socialisme rationnel*, déc. 03.

19 Bergson. Notice sur la vie et les œuvres de M. Félix **Ravaisson Mollien**, lue à l'Académie des sciences mor. et polit., séances des 20 et 27 février 04.

19 Dauriac, L. Essai sur l'instinct réaliste, Descartes et Th. **Reid**. *L'Année philos.* (Pillon), 14e année, 03.

19 Allier, Raoul. La philosophie d'Ernest **Renan**, 2e éd. Paris, Alcan, 03.

19 Dauriac, L. Le testament philosophique de **Renouvier**. *R. phil.*, avril 04.

19 Duperrut, Frank. Charles **Renouvier**. *R. théol. et philos.*, janvier 04.

19 Michel, H. Herbert Spencer et Charles **Renouvier**. *L'Année psycholog.*, 10e année. Paris, Masson, 04.

19 Parodi, D. La critique des catégories kantiennes chez Charles **Renouvier**. *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 **Renouvier**, Ch. Les derniers entretiens. Paris, Colin, 04.

19 Varisco, B. Charles **Renouvier** (necrologio). *Riv. filos.*, vol. VII, 5; nov.-déc. 03.

19 Hollander, Jac. H. The development of **Ricardo**'s Theorie of Value. *Quarterly J. of Economics*, august 04.

19 De Nardi, Pietro. Della essenza e destinazione dell'anima umana secondo la scuola **Rosminiana**. Forli, Tip. sociale, 04.

19 Mondolfo, R. L'educazione secondo il **Romagnosi**. Pavia, Tip. Succ. Bizzoni, 03.

19 Dumas, Dr G. **Saint-Simon**, père du positivisme. *R. philos.*, mars 04.

19 Dumas, G. Psychologie de deux Messies : **Saint-Simon** et Aug. Comte. Paris, Alcan, 04.

19 Defourny, M. **Schäffle** : son système sociologique, économique et politique. *R. sociale cathol.*, février 04.

19 Smetana, Aug. Une étude sur **Schelling**. Trad. par J. Glücklich. *Ceska Mysl*, IV, 4, 5, 6, 03.

19 Guisan, René. Quelques publications récentes sur **Schleiermacher**. *R. théol. et phil.*, sept.-nov. 03.

19 Bonanno. La « volontà » in **Schopenhauer**. Torino, Bocca.

19 Ribot, Th. La philosophie de **Schopenhauer**, 9e éd. Paris, Alcan, 04.

19 A proposito di un nostro articolo intorno ad Herbert **Spencer**. *Civiltà catt.*, 6 févr. 04.

19 Berthelot, R. Thèse : Sur les origines de la philosophie de **Spencer**. Discussion : Brunschvieg, etc. *Bul. Soc. fr. phil.*, avril 04.

19 Collins, Howard. Résumé de la philosophie synthétique de H. **Spencer**, 4e éd. Paris, Alcan. 04.

19 Ph. B. Herbert **Spencer** (nécrologie). *R. théol. et phil.*, janv. 04.

19 Faggi, A. H. **Spencer** e il suo sistema filosofico. *Riv. filos.*, gennaio-febr. 04.

19 Herbert **Spencer**. La sua vita e le sue opere. *Civiltà catt.*, janv. 04.

19 Juvalta, E. La dottrina delle due Etiche di H. **Spencer**. I. Esposizione. II. Critica preliminare. III. Critica dello S. e la morale come scienza. *Riv. filos.*, VII, 1, 2, 3, 04.

19 Kovalewski, M. La dottrina sociale di Erberto **Spencer**. *Riv. ital. di sociolog.*, mars-juin 04.

19 Michel, H. Herbert **Spencer** et Charles Renouvier (nécrologie). *L'Année psychol.*, 10e année. Paris, Masson, 04.

19 Momigliano, F. Le idee estetiche di Erberto **Spencer**. L'utile e il bello. Bologna, Zamorani e Albertozzi, 04.

19 Ranzoli. La fortuna di H. **Spencer** in Italia. Verona, Brucker, 04.

19 Sergi, G. La sociologia di Herbert **Spencer**. *Riv. ital. di sociolog.*, sept.-déc. 03.

19 **Spencer** (Herbert). Principes de biologie, nouv. éd., trad. par Cazelles. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer** (Herbert), Principes de psychologie, trad. par MM. Ribot et Espinas, nouv. édit. 2 vol. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. Principes de sociologie, trad. par Cazelles et Gerschell. T. I : Données de la sociologie, 6e éd. — T. II : Inductions de la sociologie, relations domestiques, 5e éd. — T. III : Institutions cérémonielles, institutions politiques, 3e éd. — T. IV : Institutions ecclésiastiques, 2e éd. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. Premiers Principes, 9e éd., trad. par Cazelles. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. Essais sur le progrès, 4e éd., trad. par A. Burdeau. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. Essais de politique, 4e éd., trad. par A. Burdeau. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. Classification des sciences, 7e éd., trad. par Rhéthoré. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. Les bases de la morale évolutionniste. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**. H. Introduction à la science sociale, 13e éd. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. An autobiography. London, Williams and Norgate, 04.

19 **Spencer**, H. (Necrologio). *Riv. filos.*, nov.-déc. 03.

19 Toniolo, G. H. **Spencer** nelle scuole sociologiche contemporanee. *R. intern. d. sc. sociali e discipline ausiliarie*, mars, avril 04.

19 Troilo. La dottrina della conoscenza di H. **Spencer**. Bologna, Zamorani.

19 Vincent, G. E. **Spencer**, the man. *Amer. J. of sociology*, march 04.

19 **Spencer**, H. Essais scientifiques, 3e éd., trad. par A. Burdeau. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. L'individu contre l'État, 6e éd. trad. par J. Gerschell. Paris, Alcan, 04.

19 **Spencer**, H. De l'éducation intellectuelle, morale et physique. 11e éd. Paris, Alcan, 04.

19 Villa, G. La filosofia di Herbert **Spencer**. *Riv. ital. di sociologia*, sept.-déc. 03.

19 Zamboni, Dr G. Herbert **Spencer**. Commemorazione e polemica. Bologna, 04.

19 Zuccante, Gius. Herbert **Spencer**. Commemorazione letta alla R. Academia delle Sc. e Lett. di Milano il 30 gennaio. Vicenza, Tip. L. Fabris, 04.

19 Brunschvicg, L. La révolution cartésienne et la notion **spinoziste** de la substance. *R. mét. et mor.*, sept. 04.

19 Lévy, Alb. **Stirner** et Nietzsche (thèse), 04.

19 Delacroix, H. Kant et **Swedenborg**. *R. mét. et mor.*, mai 04.

19 WORMS, René. Gabriel **Tarde** (nécrologie). *R. intern. sociol.*, juin 04.

19 GABBA, Bassano. Dottrine religiose e sociali del conte L. **Tolstoi**. Milano, Treves, 03.

19 STOPPOLONI, Aur. Leone **Tolstoi** educatore, con pref. di Lino Ferriani. Palermo, Sandron, 03.

19 CROCE, B. Bibliografia **Vichiana** (Opere di G. B. **Vico**). Napoli, Tersitore.

2 CLAMAGERAN, J. J. Philosophie morale et religieuse, art et voyages. Paris, Alcan, 04.

2 ENJALBERT, L. Le dernier livre d'Auguste Sabatier : « Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. *R. th. phil.*, mars-mai 04.

2 VALLI, Luigi. Il fondamento psicologico della religione. Roma, Loescher, 04.

2 (02) REYMOND, Arnold. Introduction à un cours de philosophie religieuse. *R. théol. et philos.*, mars-mai 04.

21 BERGUER, Georges. L'application de la méthode scientifique à la théologie. Essai théorique et pratique. Genève, Georg.

21 CAIRD. The evolution of theology in the Greek Philosophers, 2 vol. Glascow, Maclehose, 04.

21,2 GARRIGOU-LAGRANGE. Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres, chez saint Thomas. *R. thomiste*, juil.-août 04.

21,2 SERTILLANGES, A. D. Ce monde prouve-t-il Dieu? *R. thomiste*, nov.-déc. 03.

213 ZAPLETAL, V. Le récit de la création dans la Genèse, expliqué d'après les découvertes les plus récentes. Paris, Alcan, 04.

215 GÜTTLER. Wissen und Glauben, 2. Aufl. München, Beck, 04.

215 PATERSON, W. Romaine-Benjamin Swift. L'éternel conflit. Le drame de l'existence. Le paradoxe fondamental. La liste des illusions. La lutte pour croire. Paris, Alcan, 04.

219,11 DE MUNNYNCK, R. P. Une controverse moliniste à l'Université de Louvain. *R. thomiste*, mars-avril 04.

219,12 FOLGHERA, R. P. Le miracle d'après saint Thomas d'Aquin. *R. thomiste*, juil.-août 04.

239 FOLGHERA, R. P. L'apologétique de Lacordaire. *R. thomiste*, mars-avril 04.

3(01) BLONDEL, Hervé. M. de Roberty et la sociologie. *R. intern. sociol.*, avril 04.

3(01) BOUGLÉ, C. La démocratie devant la science. Paris, Alcan, 04.

3(01) CARINI, Pietro. La sintesi e la storia nelle scienze sociali sistematizzazione della sociologia). Palermo, Marsala, 03.

3(01) CODINA, M. Una solucion del problema social. *Razon y Fe*, agosto 04.

3(01) DALLARI, Gino. Le nuove dottrine contrattualiste intorno allo Stato, al Diritto e alla Società. Saggio critico dei loro fondamenti, Parte Iª. Modena, Paolo Toschi e C., 03.

3(01) DE GREEF, G. Introduction to sociology. *Amer. J. of sociol.*, march, may, july 04.

3(01) DE LA BLACHE, P. Vidal. La sociologie et les sciences sociales : rapports de la sociologie avec la géographie. *R. intern. Enseign.*, mai 04.

3(01) DE LA GRASSERIE, R. Des différentes justices, essai de psychologie sociologique. *R. intern. sociol.*, août-sept. 04.

3(01) DÉVOT, Justin. La prévision scientifique. *R. intern. sociol.*, août-sept. 04.

3(01) DISPENSA, Prof. Illuminato. La scienza dell'insegnamento fondata sulla sociologia. Bologna, Zamorani e Albertozzi, 02.

3(01) DODY, J. Le critérium sociologique de la raison d'État. Paris, Tricon, 03.

3(01) DRAGHICESCO, D. La conscience dérive des rapports inter-individuels organisés en société. *R. intern. sociol.*, avril et mai 04.

3(01) DURKHEIM, E., TARDE, G., MAXIME KOVALEWSKI. La sociologie et les sciences sociales : conférences faites à l'École des Hautes Études sociales et rédigées par Marcel Pournin. *R. intern. sociol.*, février 04.

3(01) GRIMANELLI, P. Sociologie et morale (discussion). *R. intern. sociol.*, février, mars, avril, mai, juin, juil. 04.

3(01) HEINS, M. La notion d'État. Gand, E. Van Gothem.

3(01) JANDELLI, Gaet. Dell'arte nella vita sociale. Milano, Soc. Tip. Ed. Popolare, 04.

3(01) LANSON, G. La sociologie et les sciences sociales : rapports de la sociologie avec l'histoire littéraire, conférence rédigée par Marcel Pournin. *R. intern. sociolog.*, août-sept. 04.

3(01) LANSON, G. L'histoire littéraire et la sociologie. *R. mét. et mor.*, juil. 04.

3(01) MINGUZZI, Livio. Il contenuto filosofico del Regime costituzionale. Pavia, successori Bizzoni, 03.

3(01) ROSS, Edw. Alsworth. Moot points in sociology. *Am. J. of sociology*, may, july 04.

3(01) SALEILLES, R. La sociologie et les sciences sociales : rapports de la sociologie avec le Droit, conférence rédigée par Marcel Pournin. *R. intern. sociolog.*, avril 04.

3(01) SEIGNOBOS, Ch. et BOUGLÉ, C. La sociologie et les sciences sociales : rapports de la sociologie avec l'histoire, conférences rédigées par Marcel Pournin. *R. int. sociolog.*, mars 04.

3(01) SIMMEL, G. The sociology of conflict. *Amer. J. of sociology*, march, may 04.

3(01) SMALL, Alb. W. The scope of sociology. *Am. J. of sociology*, july 04.

3(01) TONIOLO, G. Il supremo quesito della sociologia e i doveri della scienza nell'ora presente. *R. int. di sc. sociali e discipline ausiliarie*, juin, juil., août, 04.

3(01) WORMS. Philosophie des sciences sociales, t. II : Méthode des sciences sociales. Paris, Giard et Brière, 04.

3(05) DURCKHEIM, E. L'Année sociologique (7e année, 1902-03). Paris, Alcan. 04.

3(09) BRANFORD, V. The founders of sociology. *Am. J. of sociol.*, july 04.

3(09) LEVASSEUR, E. Le mouvement des idées sociales et économiques de 1789 à 1870. *R. pol. et parlem.*, janv. 04.

3(09) SMALL, Albion W. Note on Ward's « pure Sociology ». *Am. J. of sociology*, march 04.

33 FOLLIN, H. L. La philosophie économique devant la sociologie. *R. inter. sociol.*, mars 04.

33 KLINEBERGER, B. La philosophie politique. *Ceska Mysl.* IV, 3, 4, 6, 03.

33 Michel, H. Thèse : La doctrine politique de la démocratie. Discussion : Belot, Brunschvieg, etc. *Bul. Soc. fr. philos.*, août 04.
33 Rist, Ch. Économie optimiste et économie scientifique. *R. mét. et mor.*, juil. 04.
33 Wagner, A. Les fondements de l'économie politique, trad. Polack. Paris, Giard et Brière, 04.
33 Colson. Cours d'économie politique, I et II, 01 et 04. Paris, Gauthier-Villars et Guillaumin.
335 Fouillée, Alfr. La propriété sociale et la démocratie. Paris, Alcan, 04.
34(01) Damoiseaux, M. La philosophie socialiste du droit. *Revue sociale catholique*, déc. 03.
34(01) del Vecchio, Dott. G. Il sentimento giuridico. Turin, Bocca, 02.
34(01) del Vecchio, Prof. Giorgio. Diritto e personalità umana nella storia del Pensiero. Bologna, Zamorani e Albertozzi, 04.
34(01) Draghicesco, D. Le leggi psicologiche e sociali rispetto alle legi naturali. *Riv. ital. di sociologia*, mars-juin 04.
34(01) Mazarella. Studi di etnologia giuridica, I fasc., 2. Catania, Coceo.
34(01) Miceli, Vicenzo. Studi di psicologia del diritto. I. Le basi psicologiche del diritto. Pérouse, 02.
34(01) Saleilles, R. La sociologie et les sciences sociales : rapports de la sociologie avec le Droit, conférence rédigée par Marcel Pournin. *R. intern. sociolog.*, avril 04.
34(01) Vanni, Julio. Lezioni di filosofia del diritto, col ritratto dell'autore. Bologna, Zanichelli, 04.
343 Cathrein, V. Die strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit. *St. M. L.*, LXVI, 4, 04.
343 Labriola, Dott. Teresa. Ragione e sviluppo della giustizia punitiva. Roma, Loescher, 03.
37 Altamira, R. L'instruction publique en Espagne en 1903. *R. inter. Enseign.*, mai 04.
37 Brousseau, Kate. L'éducation des nègres aux États-Unis. Paris, Alcan, 04.
37 Colozza, G. A. La pedagogia nei suoi rapporti con la psicologia e con le scienze sociali. Prolusione. Napoli, Pierro, 04.
37 Dispensa, Prof. Illuminato. La scienza dell'insegnamento fondata sulla sociologia. Bologna, Zamorani e Albertozzi, 02.
37 Drtina, Fr. La réforme de l'enseignement secondaire en Prusse. *Ceska Mysl*, IV, 3, 4, 5, 03.
37 Fumagalli, Ant. Le insidie di una nuova scienza al giovano clero. *Scuola catt.*, nov. 03.
37 La réforme des agrégations et la réorganisation de l'école normale supérieure : rapports de MM. Bouglé et Dorison : objections, réponses, difficultés. *R. inter. Enseign.*, janv. 04.
37 Lot, Ferd. Les facultés universitaires et la classification des sciences. *R. inter. Enseign.*, mai 04.
37 Marotta, Natal. La correlatività psicofisica e la scienza dell'educazione. Catania, N. Giannotta, 04.
37 Murillo, L. Los estudios eclesiasticos y el movimiento reformista contemporaneo. *Razon y Fe*, junio 04.
37 Piazzi, A. Ancora sulla libertà degli studi nella scuola media. *Riv. filos.*, VII, 3, 04.

37 Piazzi, Alfr. La scuola media e le classi dirigenti. Milano, Hoepli, 03.

37 Picavet, Fr. L'enseignement supérieur en Belgique. I. Historique. II. Les Universités de l'Etat. *R. intern. Enseign.*, août, sept. 04.

37 Picavet, Franç. La réforme des agrégations, la réorganisation de l'école normale et les facultés régionales des lettres et des sciences. *R. intern. Enseign.*, février 04.

37 Rostagno. Le idee pedagogiche nella filosofia cinica. Torino, Clausen.

37 Roussy, Dr. Science et démocratie. *R. intern. sociol.*, janv. 03.

37 Ruiz Amado, R. La pedagogia monastica en Occidente. *Razon y Fe*, may. julio, septiembre 04.

37 Scott, A. H. L'éducation nouvelle. *R. politique et parlement.*, août 04.

37 Tauro, G. La pedagogia nell' Università. Torino, Paravia, 04.

37 Thorndike. Educational Psychology. New-York, Lemcke.

37 Van Biervliet, J. J. L'éducation de la mémoire à l'école. *R. phil.*, juin 04.

37 Weber, L. La question de l'École polytechnique. *R. mét. et mor.*, juil. 04.

37 Weulersse. L'éducation publique aux États-Unis. *R. intern. Enseignement*, février 04.

37 02 Sante, Giuffrida. Nuovo corso di pedagogia elementare. Torino, Scioldo, 01.

37 09 Carbonnera, Emma. Silvio **Antoniano** o un pedagogista della Riforma cattolica. Sondrio, Quadrio, 02.

37(09) Compayré, G. Les grands éducateurs : Félix **Pécaut**. Paris, Delaplane.

37(09) Weimer, Dr H. Geschichte der Pädagogik. Leipzig, Göschen, 02.

37 09) Codara, Prof. Ant. Il pensiero educativo di Nicolò **Tommaseo**. Milano, L. Cogliati, 03.

37 09 Vial, Fr. **Condorcet** et l'éducation démocratique. Paris, Delaplane, 04.

4 01 Couturat. L. Histoire de la langue universelle. Paris, Hachette, 03.

4 01 Croce, B. L'esthétique comme science de l'expression et linguistique générale, trad. de l'italien. Paris, Giard et Brière, 04.

4 01 de la Grasserie, R. De l'expression de l'idée de sexualité dans le langage. *R. phil.*, sept., 04.

4(01 Dietrich, O. Grundzüge der Sprachpsychologie, I. Bd. Halle, Niemeyer.

4(01) Dietrich, O. Bilderatlas zu den Grundzügen der Sprachpsychologie. Halle, Niemeyer.

5(01) Guerra, Fr. Luigi. I due gradi nell'unità del sapere, ovvero la Scienza e la Filosofia. Milano, E. Trevisini.

5 01 Hedde, R. P. Relations des sciences profanes avec la philosophie et la théologie. *R. thomiste*, janv.-févr., mai-juin 04.

5 01 Le Dantec, F. Les lois naturelles. Paris, Alcan, 04.

5 01 Rauh, F. Science et conscience. *R. philos.*, avril 04.

5 09 Favre, L. Notes sur l'histoire générale des sciences. Paris, Schleicher.

51(01 Couturat, L. Les principes des mathématiques. IV. Le continu. VI. La géométrie. *R. mét. et mor.*, juil.-sept. 04.

51(01) Hauner, J. La géométrie non-euclidienne et son rapport avec la noétique. *Ceska Mysl*, IV, 3, 4, 5, 6, 03.

51(01) Lechalas, G. Une nouvelle tentative de réfutation de la géométrie générale. *R. mét et mor.*, sept. 04.

51(01) Lechalas, G. Introduction à la Géométrie générale. Paris, Gauthier-Villars, 04.

51(01) Mach, E. La mécanique, exposé historique et critique de son développement, trad. franç. par E. Bertrand. Paris, Hermann.

51(01) Milhaud, G. Les principes des mathématiques (revue critique). *R. philos.*, mars 04.

51(01) Sorneix. Essai sur l'origine et les fondements de la géométrie. Cherbourg, Le Maout.

53 Le Roy. De la valeur objective des lois physiques (thèse). Discussion : MM. Couturat, Hadamard, Evellin, A. Darlu, J. Tannery, Brunschvieg, Rauh, Lalande, Halevy, J. Lachelier. *Bul. Soc. fr. philos.*, mai 01.

54(01) Rey, A. Les principes philosophiques de la chimie physique. *R. philos.*, avril 04.

54(01) Van 't Hoff, J. H. La chimie physique et ses applications, huit leçons faites sur l'invitation de l'Université de Chicago, du 20 au 24 juin 1901. Trad. Corvisy. Paris, Hermann, 03.

57 Baratomo, Adelchi. Lo psicodiastema di M. Panizza in rapporto della biologia generale. Genova, Ciminago, 03.

57 Bilancioni. La psicologia cellulare. Rimini, Capelli.

57 Goblot, E. La finalité en biologie. *R. phil.*, juil. 04.

57 Keuller, J. M. L. Het raadsel des levens. *De Katholiek*, mai-juin 04.

57 Noé, Jos. Recherches sur la vie oscillante. Essai de biodynamique avec 38 graphiques. Paris, Alcan, 03.

57 Parodi, D. Morale et biologie. *R. phil.*, août 04.

57 Quinton, René. L'eau de mer milieu organique. Paris, Masson, 04.

57 Urraburu, J. J. El principio vital y el materialismo ante la ciencia y la filosofia. *Razon y Fe*, junio, julio 04.

61(01) Eymin, D[r] Aug. Médecins et philosophes. Notes historiques sur les rapports des sciences médicales avec la philosophie. Paris, Storck, 03.

7 Jandelli, Gaet. Dell'arte nella vita sociale. Milano, Soc. Tip. Ed. Popolare, 04.

78(01) Dauriac, L. Essai sur l'esprit musical. Paris, Alcan, 04.

78(01) Landormy, P. La logique du discours musical. *R. phil.*, août 04.

78(01) Marguery, E. L'œuvre d'art et l'évolution, 2[e] éd. Paris, Alcan, 04.

8(01) Binet, A. La création littéraire. Portrait psychologique de M. Paul Hervieu. *L'Année psychol.*, 10[e] année. Paris, Masson, 04.

8(01) Braunschwig, M. Le sentiment du beau et le sentiment poétique. Essai sur l'esthétique du vers. Paris, Alcan, 04.

8(01) Fraccaroli, Gius. L'irrazionale nella letteratura. Torino, Bocca, 03.

8(09 Spenlé. Novalis : Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne. Paris, Hachette.

9(01) Sorel. Thèse : Le matérialisme historique. Discussion : Belot, Brunschvieg, etc. *Bul. Soc. fr. phil.*, mai 02.

9(01) Xenopol. Le caractère de l'histoire. *R. phil.*, janv. 04.

E. Crahay. — *La Politique de S. Thomas d'Aquin.* 1896. 3,00
M. Defourny. — *La sociologie positiviste. Auguste Comte.* 1902. 6,00
S. Deploige. — *Le Referendum en Suisse.* 1892. 3,50
L'émancipation des femmes. 1902. 1,00
M. De Wulf. — *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liége.* (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1895. 5,00
Étude sur Henri de Gand. 1895. 2,50
Études historiques sur l'Esthétique de Saint Thomas d'Aquin. 1896. 1,00
Le traité des formes de Gilles de Lessines (texte inédit et étude). 1901. 10,00
Histoire de la philosophie médiévale, 2me éd. 1905. 10,00
Introduction à la philosophie néo-scolastique. 1904. 5,00
Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines (Mémoire couronné par l'Académie de Belgique). 1904. 3,00
J. Halleux. — *L'évolutionnisme en morale.* 1901. 3,50
E. Janssens. — *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude.* 1904. 3,50
D. Mercier. — *La pensée et la loi de la conservation de l'énergie.* 2e édit. 1900. 0,60
Les origines de la psychologie contemporaine. 1898. 5,00
Logique (4e édit. sous presse).
Métaphysique générale ou ontologie. 4e éd. 1905. 10,00
Psychologie. 6e édit., 1904. 10,00
Critériologie générale ou traité général de la certitude. (5e édition sous presse).
L. Noël. — *La conscience du libre arbitre.* Louvain et Paris (Lethielleux). 1899. 3,50
D. Nys. — *La notion de temps.* 1898. 2,50
La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique. 1901. 3,00
La définition de la masse. 1901 (épuisé). 1,00
Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique. 1903. 10,00
A. Thiéry. — *Optische geometrische Täuschungen.* Leipzig (Engelmann), 1895. Trois fascicules. PRIX DU TOUT 3,00
Le Tonal de la Parole. 1901. 1,00

Thomae Aquinatis Commentaria in tres libros Aristotelis de Anima. 1901. 5,00

Cours de Philosophie.

Vol. I. **D. Mercier,** *Logique*, 3e édit., 1902. 5,00
Vol. II. " *Métaphysique générale ou ontologie*, 4e édition, 1905. 10,00
Vol. III. " *Psychologie*, 6e édit., 1904. 10,00
Vol. IV. " *Critériologie générale ou traité général de la certitude*, (5e édit. sous presse).
Vol. VI. **M. De Wulf,** *Histoire de la philosophie médiévale*, 2me édition 1905. 10,00
Vol. VII. **D. Nys,** *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, 1903. 10,00

Les Philosophes du moyen âge.

Vol. I. **M. De Wulf.** *Le traité des formes de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude), 1901. 10,00
Vol. II. **M. De Wulf** et **A. Pelzer.** *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines* (texte inédit), 1904.

Elégamment reliés, toile anglaise, titres dorés, les volumes du Cours de Philosophie coûtent 1 fr. de plus, la Psychologie 1.25 fr. de plus par vol. (sans réduction aucune sur le prix de la reliure).

Les abonnés à la **Revue Néo-Scolastique** *ont droit à une réduction de 25 %* (*port en sus*) *sur tous les ouvrages de la Bibliothèque de l'Institut.*

Adresser les commandes à **M. l'administrateur de la Revue Néo-Scolastique,**

